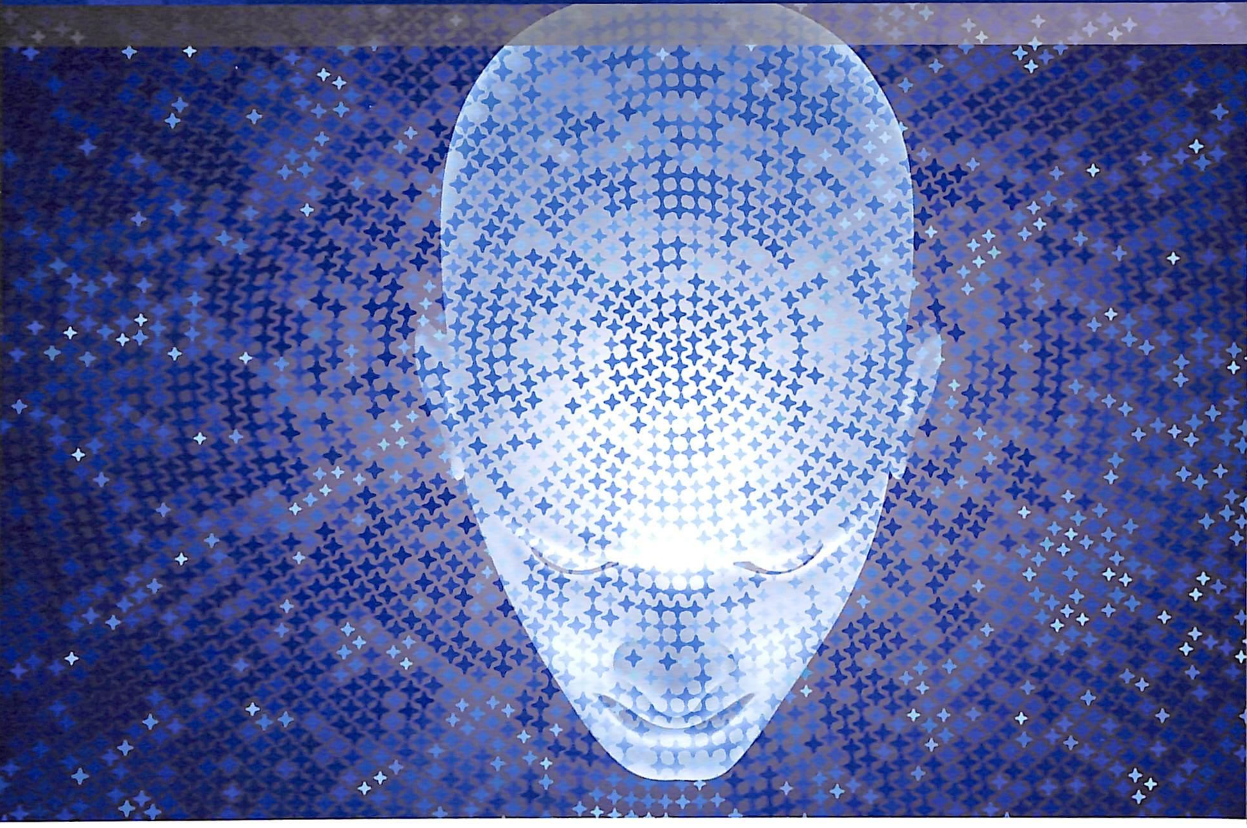
محمد بن سباع

تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يمكننا اعتبار هذا الكتاب مساهمة مهمة في تعريف الفينومنولوجيا في العالم العربي. وهو، علاوة على هذه المساهمة الضرورية، يرصد التحولات التي طرأت على هذا الحقل من المعرفة، ويحاول، من خلال نقد مبادئ الفينومنولوجيا التقليدية، إعادة تعريفها مجددًا بطريقة تأويلية. ولهذه الغاية سعى المؤلف إلى دراسة الوجود والوعي والإدراك والحرية والجسد والفن، واللغة في علاقتها بالفكر، واللسان في علاقته بالكلام، وغير ذلك من الموضوعات لينشئ مدماكًا جديدًا في هذا الميدان الذي ارتبط بإدموند هوسرل تقليديًا. والمعروف أن هوسرل أكبّ على البحث عن الأساس الأول الذي قامت عليه المعارف في الفكر الغربي، وعن ماهية الظواهر، بينما استغرق هايدغر في البحث عن معنى الكينونة بعدما رفض الجانب الميتافيزيقي في فينومنولوجيا هوسرل؛ وهكذا ظهر الفصل التقليدي بين المعرفة والوجود. وفي هذا الكتاب يصحح المؤلف غلطًا وقع فيه كثير من الباحثين حين جعلوا مرلو-بونتي تابعًا لسارتر، فأكد أن لمرلو-بونتي اتجاهًا فلسفيًا أكاديميًا خالصًا، خلافًا لسارتر الذي كان لكتاباته الأدبية أثر مهم في نشر أفكاره الفلسفية.

محمد بن سباع

ولد في مدينة سطيف الجزائرية في سنة 1980، وحاز الماجستير في الفلسفة من جامعة الجزائر في سنة 2006، ثم نال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة قسنطينة في سنة 2013. عمل في التدريس الجامعي، وهو عضو في اللجنة العلمية لقسم الفلسفة في جامعة قسنطينة. وشارك مع آخرين في تأليف عدد من الكتب مثل **هايدغر: من الكينونة إلى الأثر** و**الفلسفة والنسوية**، وساهم في تأليف **موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة** و**موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة**.

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-614-445-020-8

9 786144 450208

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتي في مناظرة

هوسرل وهايدغر

DOT.lib

تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتي في مناظرة
هوسرل وهايدغر

محمد بن سباع

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ابن سباع، محمد
تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر / محمد بن سباع.
317 ص. ؛ 24 سم.
يشتمل على بيليوغرافية (ص. 299 - 308) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-020-8
1. مرلو-بونتي، موريس، 1908-1961. 2. الوجودية. 3. الوجود، علم. 4. الظاهرية (فلسفة). 5. المعرفة - فلسفة. 6. اللغة - فلسفة. 7. هايدغر، مارتن، 1889-1976 - فلسفة. 8. هوسرل، إدموند، 1859-1938 أ. العنوان.

142.78

العنوان بالإنكليزية

Contemporary Phenomenology Transformations: Merleau-Ponty's Polemic with Husserl and Heidegger

by Mohammed Ben Sibaa

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس 2015

المحتويات

موجز الكتاب 9

مقدمة 33

الفصل الأول: تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة

من أولوية الوعي إلى مساءلة الكينونة 39

أولًا: مقاربة في الفينومنولوجيا 43

1 – مفهوم الفينومنولوجيا قبل هوسرل 43

2 – مفهوم الفينومنولوجيا مع هوسرل 47

ثانيًا: هوسرل وأزمة الأسس: المشكل الإبستيمولوجي 54

ثالثًا: هايدغر وسؤال الكينونة: المسألة الأنطولوجية 62

رابعًا: بين عالم الحياة والكينونة 69

خامسًا: بين ماهية اللغة وأنطولوجيا اللغة 74

سادسًا: بين فينومنولوجيا المعنى وأنطولوجيا الفهم 83

الفصل الثاني: الوعي المتجسد من الذات العارفة إلى الجسد العارف 89

DOT• نقطة

أولًا: مفهوم الفينومنولوجيا الجديدة 91
1 - تجاوز المفهوم التقليدي للوعي 91
2 - القصدية كظاهرة معرفية وجودية 102
3 - الرد الفينومنولوجي: من تعالي الأنا إلى تعالي الوجود 109
4 - من الماهية إلى الواقع: الوظيفة الجديدة للفينومنولوجيا ... 113
ثانيًا: المقولات الرئيسة في الفينومنولوجيا الجديدة 120
1 - فينومنولوجيا الإدراك الحسي 120
2 - أنا عين جسدي 130
ثالثًا: فكرة الجسد في الفينومنولوجيا الجديدة 136
1 - الجسد الفينومنولوجي 136
2 - وظائف الجسد 144
الفصل الثالث: الوجود في العالم: من معنى الوجود إلى وجود المعنى 169
أولًا: مهمة الكشـف عن العالم والعودة إليه 171
1 - تجاوز الطرح التقليدي لمسألة العالم 171
2 - التصور الجديد للعالم 175
3 - العودة إلى العالم عودة إلى خبرة الوجود 179
ثانيًا: مظاهر الوجود في العالم 182
1 - الوجود المتجسـد 182
2 - الوجود لأجل الآخرين 193

3 - الوجود مع الأشياء 203
4 - الحرية والوجود 209
5 - الزمانية 216
ثالثًا: فينومنولوجيا الكلام 220
1 - العودة إلى الذات المتكلمة 220
2 - اللغة والفكر 228
3 - المعنى والدلالة 234
4 - بلاغة الصمت 240
5 - الفن كأسلوب تعبيري 244
الفصل الرابع: آفاق الفينومنولوجيا الجديدة
من إصلاح الفينومنولوجيا إلى إصلاح العقلانية الغربية 251
أولًا: الفينومنولوجيا الجديدة كإمكانية للتأويل والتفكيك 253
1 - استئناف القول الفلسفي للحداثة: الكوجيتو الجديد 253
2 - تجاوز تناقضات أنواع الفينومنولوجيا السابقة 261
ثانيًا: الفينومنولوجيا الجديدة وعلوم الإنسان 268
1 - الفينومنولوجيا الجديدة وعلم النفس 268
2 - الفينومنولوجيا الجديدة وعلم الاجتماع 276
ثالثًا: فلسفة التاريخ عند مرلو-بونتي 283
1 - مفهوم التاريخ 283

2 – موقف مرلو–بونتي من ظاهرة العنف الثوري 286
رابعًا: آراء مرلو–بونتي السياسية 288
1 – موقف مرلو – بونتي من الليبرالية 288
2 – الخلاف السياسي بين مرلو–بونتي وسارتر 291
خاتمة 295
المراجع 299
فهرس عام 309

موجز الكتاب

يسعى كتابنا هذا تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة: مِرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر إلى المســـاهمة في تعريف الفينومنولوجيا المعاصرة، وكشفِ التَّحولات التي عرفتها، تحديدًا مع فينومنولوجيا الفيلســوف الفرنســي موريس مرلو-بونتي (Merleau-Ponty) الذي شهدت الفينومنولوجيا معه منعطفًا مهمًا، تمثل في التَّحول من سؤال الفلسفة إلى فلسفة السُّؤال، فكان أول مظهر لهذا المنعطف هو مفهوم الفينومنولوجيا ذاتها. لم يتوانَ مرلو-بونتــي منذ مؤلفاته المبكِّرة عن التعبير عن رفضه الطرح الســابق للفينومنولوجيا، ومنه ســعيه إلى تقديم تصورٍ جديدٍ لها من خلال ربطها بجملة المتغيرات المعاصرة، فلسفية أكانت أم علمية.

ارتبط المذهب الفينومنولوجي بإدموند هوســرل كمؤسِّس له، إذ حاول أن يجعل من الفينومنولوجيا فلسفة ومنهجًا، لحل أزمة الفكر الغربي عمومًا، وذلك من خلال البحث عن الأســاس الأول والمطلق الذي تقــوم عليه معارفنا كلها، والمتمثل في خبرة الأنا المتعالــي التي تحمل الماهيات الخالصة للظواهر. لكن لما جاء مارتن هايدغر أراد الاستفادة من الفينومنولوجيا في المسألة الأنطولوجية، فاعترض علــى الجانب الميتافيزيقي في الفينومنولوجيا المتعالية عند هوســرل، وحَوَّل مجال البحث الفينومنولوجي من ماهيــة الظاهرة إلى ظاهرة الماهية التي هي الكينونة، ليحدث التحوُّل في مســار الفينومنولوجيا من الأنا المتعالي الذي يبحث عن ماهيات الظواهر إلى الدازين (Dasein) الذي يبحث عن معنى الكينونة.

لما انتقلت الفينومنولوجيا إلى فرنســا، وجد مرلو-بونتي أن هناك نوعين

من الفينومنولوجيا، الأول يتّجه إلى دراسة المشكلات المعرفية، وهي الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، والآخر يتّجه إلى دراسة مسألة الكينونة، وهي الفينومنولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر. وتبين له أنهما يفصلان بين المعرفة والوجود، فحاول تقديمَ قراءة جديدة للفينومنولوجيا تتجاوز هذا الفصل التقليدي، من جهة، وتقدم مفهومًا جديدًا للفينومنولوجيا من جهة أخرى. وبناء عليه، يمكن صوغ الإشكالية الرئيسة التي يطرحها كتابنا هذا: هل تمكّن مرلو-بونتي من تجاوز الفصل التقليدي الذي أقامته الفينومنولوجيا بين المعرفة والوجود؟ وبعبارة أخرى، هل علاقة فينومنولوجيا مرلو-بونتي بفينومنولوجيا هوسرل وهايدغر، علاقة استئناف أم تجاوز؟

على الرغم من أن المذهب الفينومنولوجي يُنسب إلى هوسرل، إلا أن هناك من استخدم مصطلح الفينومنولوجيا من قبل، وهذا ما نجده خصوصًا عند كل من لامبرت وكانط وهيغل، عدا أن هذا المصطلح بقي يحمل منذ ظهوره المعنى نفسه تقريبًا، ألا وهو الظاهر أو المظهر، في حين وجّه هوسرل الفينومنولوجيا إلى دراسة الماهيات الخالصة للظواهر، حيث تكون الماهية هي مادة البحث التي يشتغل عليها الفينومنولوجي، والعودة إليها خطوة منهجية لا بد منها في دراسة الظواهر من ناحية ارتباطها بالمحتوى الكامن في الشعور. لكن ما تتميز به الفينومنولوجيا عنده، هو إمكانيتها الواسعة من الناحية المنهجية لتجاوز أزمة الفكر الأوروبي.

إن مظاهر أزمة العلوم الأوروبية على تنوعها، كما تبين لنا الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، تشترك في خاصية واحدة، ألا وهي تجاوزها وتغطيتها المجال الحيوي الخالص أو عالم الحياة، وهذا ما جعل هوسرل يسعى إلى البحث عن أساس مطلق للمعرفة، من خلال وضع منهج يتلاءم مع طبيعة هذه المهمة، سمّاه «منهج الرد الفينومنولوجي». وبالتالي تعبّر الفينومنولوجيا، كما أرادها هوسرل، عن ذلك المسار النقدي لأهم مقولات الحداثة، خصوصًا مقولة الذاتية، وبالتالي العمل على إعادة تحديد وظيفة الذات في العالم، من ذات تشك فيه إلى ذات تمنح المعنى لهذا العالم. هذا بالنسبة إلى

مفهوم الفينومنولوجيا عند هوسرل ووظيفتها، فما هي مكانتها في المشروع الأنطولوجي عند هايدغر؟

يقوم مشروع هايدغر على مساءَلة الكينونة من ناحية إعادة إحياء السؤال عنها. ولأجل ذلك، لا بد من إنجاز مهمتين، أولاهما الأنطولوجيا الأساسية، أو ما يسمّيه هايدغر تحليلية الدازين، أما ثانيتهما فهي تجاوز الميتافيزيقا. وتعدّ الأولى مرحلة موقتة لبلوغ سؤال الكينونة، في حين تُعد الثانية نقدًا لتاريخ الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى نيتشه لأنها ميتافيزيقا الموجود.

إن ما يميز فينومنولوجيا هايدغر من فينومنولوجيا هوسرل هو أن الحديث عن الإنسان لا يرتبط أبدًا بالوعي أو الذات الخالصة، إنما من خلال أفق الزمان، بل حتى الحديث عن الزمان لا يكون من ناحية ماهوية وإنما من ناحية الكينونة. لذا ينحت هايدغر لهذا الموجود المختلف عن الموجودات الأخرى مصطلحًا خاصًا به هو الدازين، أي الكائن الملقى في العالم، والكائن دائمًا مع الموجودات الأخرى، والأهم من ذلك هو الكائن المتميز بعلاقته بالكينونة واهتمامه بالسؤال عنها.

أما في ما يتعلق بتجاوز الميتافيزيقا، فيشخص لنا هايدغر الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا الغربية، والمتمثل في أن الميتافيزيقا الغربية لم تفكر في الفرق بين الموجود والكينونة. ويُعدّ إهمال هذا الفرق - وبالتالي نسيان الكينونة - هو الميزة الغالبة على مراحل الميتافيزيقا كلها، لأنها من خلال عدم إدراكها هذا الفرق أعطت الأولوية للموجود على حساب الكينونة. هكذا ذهب هايدغر إلى حد توجيه منهجه الفينومنولوجي ككل إلى فهم الكينونة، وذلك من خلال ما يسميه هايدغر «الفينومنولوجيا الأنطولوجية» و«هرمينوطيقا» الدازين التي تبين أن فهم الكينونة ينبغي أن يتم من خلال فهم وجود الدازين.

هكذا تتضح لنا معالم الفينومنولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر الذي وظف الفينومنولوجيا في المسألة الأنطولوجية، حيث تعمل على وصف الكينونة، أي ما تَظهر به الكينونة، هذا من ناحية الكينونة. أما من ناحية الدازين

أو الموجود الإنساني، فإن الفينومنولوجيا تتحد مع الهرمينوطيقا، فتصبح فهمًا أو تفسيرًا، وذلك من أجل المساهمة في المساءلة الفلسفية لسؤال الكينونة. وبالتالي، فإن الفائدة المنهجية للهرمينوطيقا تكمن في أدائها وظيفة نقد الفلسفات الإبستيمولوجية، وتحديدًا الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل من جهة، والمساهمة في توضيح معنى الكينونة من جهة أخرى.

يتبين لنا من خلال حديثنا عن معالم الفينومنولوجيا عند كل من هوسرل وهايدغر أن نقلة نوعية حدثت في طريقة طرح المشكلات الفلسفية كما في معالجتها، وهذا ما نجده خصوصًا عند مؤسس الفينومنولوجيا إدموند هوسرل الذي حاول من خلال منهجه الفينومنولوجي تجاوز تناقضات المعارف والعلوم الأوروبية، والبحث عن الأساس المطلق والمشترك لها. وتبيّن لنا أيضًا أن الفينومنولوجيا ليست قالبًا جاهزًا ولا ترتبط بمجالٍ محددٍ، وهذا ما نجده عند هايدغر الذي حوّل اهتمام الفينومنولوجيا إلى مجال الأنطولوجيا، كما دعمها بالهرمينوطيقا.

يتساءل مرلو-بونتي، في أول عبارة من كتابه الرئيس **فينومنولوجيا الإدراك**، «ما هي الفينومنولوجيا؟»[1]، وتعدّ معاودة طرح هذا السؤال دليلًا على نية مرلو-بونتي تأويل الفينومنولوجيا، وهذا ما يتضح من إجابته عن سؤاله بالقول: «إن الفينومنولوجيا هي دراسة الماهيات كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلًا. ولكن الفينومنولوجيا هي أيضًا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع»[2]. كما تحاول الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي أن تُبقي على مهمة الفلسفة التي حددها هوسرل، والتي هي وصف ماهيات الظواهر، لكن من جهة أخرى تحوّل مجال هذه المهمة لأنها لا ترد الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي، كما كان مع الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، وإنما تردُّها إلى الواقع. وأدرك مرلو-بونتي أن الماهية ملازمة له كما أن وجودها الفعليّ هو وجود في العالم، وأن

(1) Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 1.

(2) Ibid.

الهدف من وراء هذا الإجراء هو المحافظة علـى الفرضية الطبيعية للعالم التي أقصيت في الفلسفات السابقة. وسـنحاول أن نبرر للحديث عن مفهوم مرلو-بونتي للماهية، من خلال حديثنا عن الوعي وقصديته لهذه الماهية.

توضّح لنا أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي سعت أولًا إلى إيجاد حل لمسألة الوعي؛ لأن فلسفات الوعي عند ديكارت وهوسـرل بصورة خاصة ترى أنه لا يوجد في الوعي إلا «الأنا» الذي تكون لـه الأولوية المطلقة، أي أولوية الذات على الموضوع؛ فالمعروف عن الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسـرل هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية؛ فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد عمليات الرد الفينومنولوجي كلها، أي إنها لا تهتم بعلاقة الأنا بالأشـياء، وهذا هو النقص الذي حاولت الفينومنولوجيـا الجديدة عند مرلو-بونتي تجاوزه؛ إذ يقول هذا الأخير: «إننا لا نؤاخذ فلسفات الوعي على إرجاعها العالم إلى أفعال الوعي، وإنما كذلك على تشـويهها كينونة ‹الذات المفكرة›، بإدراكها ‹كفكرة›، ولجعلها علاقة الـذوات بغيرها من ‹الذوات› الأخرى غيـر مفهومة، في عالم مشـترك بينهما، ففلسـفة الوعي، تنطلق من مبدأ يقول إنه إذا كان لإدراكٍ ما أن يكون إدراكيًا فعليه أن يكون واحدًا من تَصَوّراتي»[3]. إن ما يرفضه مرلو-بونتي إذًا، هو أولًا، التمييز الهوسرلي بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير، لأن هذا التمييز يشوّه مفهوم العالم، ويحوّله من وقائعيته إلى موضوعات تصوّرية مُفَكَّر فيها. وثانيًا، يرفض مرلو-بونتي التشـويه الذي لحق بمفهوم الذّاتية، نتيجة ربط الذاتية بالوعي وعزلها عن وجودها الحقيقي الذي هو قصدية نحو العالم.

يعتبر مرلو-بونتي القصدية أهم اكتشاف قدمته الفينومنولوجيا، لكنه يعترض على مفهوم القصدية وكيفية توظيفها في الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسـرل، حيث ينطلق مرلو-بونتي في نقده للقصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبـل الاتصال بها، هذا الوجود الذي جعل منه هوسـرل وجودًا مثاليًا، وهذا ما جعـل القصديّة في النهاية تأخـذ طابعًا مثاليًا بعيـدًا تمامًا عن الواقع.

---

(3) Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 67.

يقول مرلو-بونتي: «إن كامل التحليل الهوسرلي محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي، لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجـود»[4]. إن هذه القصدية الفاعلة هي بديل من القصدية عند هوسرل التي تفتقد تأصيل علاقة الوعي بموجودات العالم.

هكذا، نصـل، من خلال مفهـوم القصديـة الفاعِلة فـي الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، إلى نتيجتيـن مهمتين، أولاهما أن القصدية المرلو-بونتية تجعلنا نتحوَّل من ذلك العالم المثالي الذي تُصوِّره القصدية الهوسـرلية إلى العالم الواقعي الذي نوجد فيه مع الأشياء والظواهر الحقيقية. وثانيتهما، أن الكينونة في العالم التي تحيلنا عليها هـذه القصدية، تختلف حتى عن الكينونة في العالـم، بالمعنى الذي نجده عنـد هايدغر، لأنها تبين لنـا أن الدازين غير منفصل عن كينونته، بل هو في اتصال بها دائم ومستمر.

يحدد مرلو-بونتي موقفه من الماهية بعد مناقشته منهج الرد الفينومنولوجي عند هوسـرل، فيرى أنـه إذا كانت الماهية هـي الهدف الرئيس الذي تسـعى الفينومنولوجيا المتعالية إلى بلوغه، فإن الفينومنولوجيا الجديدة تؤكد العكس، أي إن الماهية ليست هدفًا وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفاعل في العالم... وإن ضرورة المرور بالماهيات لا تعني أن الفلسفة تتَّخذ منها موضوعًا، وإنما تكون بمنزلة معبر نحو الوجود الحقيقي للظواهر الكامنة في العالم[5]. وبناء عليه، فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها بهدف الكشف عن ماهيتها الخالصة، وإنما من خلال التحوّل من هذه الماهية إلى الواقع. لذا فإن إزالة فينومنولوجيا مرلو-بونتي التعارض القائم بين الماهية والواقع مكّنتها من تقديم مفهوم جديد للماهية؛ إنها الماهيـة التي تَرُدّ الظاهرة إلى وجودهـا الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حسـاب الوعي، وإنما يكون هناك توازٍ بين الوعي والواقع من دون أسـبقية لأحد الطرفين على الآخـر. وإذا كان هذا هو مفهوم الفينومنولوجيا عند مرلو-بونتي فما هي أهم المبادئ التي تقوم عليها؟

---

(4) Ibid., pp. 297 - 298.

(5) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. IX.

تعمــل فينومنولوجيــا مرلو-بونتــي على نقــد مبــادئ الفينومنولوجيا الســابقة وتجاوزها، وتحديدًا عند كلٍّ من هوســرل وهايدغــر، فكانت أهم هذه المبادئ التي شــكلت نقطة اختلاف رئيســة بيــن فينومنولوجيا مرلو-بونتــي وفينومنولوجيا هوســرل هي الإدراك. فقــد اختزلــت فينومنولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامنًا في مُحايَثةِ فعــل الإدراك لموضوعِه المدرَك، وهذا ما أدى، بحســب مرلو-بونتي، إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضــوع الذي هو من أهم أبعاد الإدراك الحســي، إذ يقول: «إن العودةَ إلى الأشــياء ذاتها، ما هي إلا عودة إلى هــذا العالم الموجود قبــل المعرفة، حيث تكون وســيلة تعرفنا إليه هي الإدراك الحسِّــي»[6]. لذلك، حتى لو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلســفته المتأخرة، فإنه لم ينتبه إلى أنه أســاس خبراتنا الحقيقية بالعالم، وإنما بقيت تحليلاته حبيســة الرد المتعالي إلى الوعي، ولأن نظرية الإدراك عنــد مرلو-بونتي هي نظرية في الجســد، فإننا نجده يولي أهميــة كبيرة لما يسميه الجسد الفينومنولوجي.

يقترح علينا مرلو-بونتي أن نتحوَّل من ذلك الموقف الذي يعتبر الجســد في منزلــة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخــرى، والتوجه إلى خبرتنا بأجســادنا من أجــل أن نتعرف إلى المفهوم الحقيقي للجســد: «وســنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء... تمكّنني من فهم وظيفة الجسد الحي»[7]، لأن هناك قصدية أصلية من الجسد نحو الأشياء والعالم، وهذا ما تُعبّر عنه تلك الخاصية الرئيســة التي يختص بها الجسد، والتي تجعله في الوقت نفسه متميزًا من الموضوعات الأخرى، ألا وهي خبرة الجســد. إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموجودات يبينان أن له علاقــات متنوعة معها، وهذه العلاقات تبين أن الجسد موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى

(6) Merleau-Ponty, *Le Visible*, p. 59.

(7) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 99.

يَرى ويَلمِس[8]. فالمظهر الأول مرئـي بينما المظهر الثاني لامرئي، ويسمي مرلو-بونتي الأول الجسـد الموضوعي، والثاني الجسـد الفينومنولوجي. لذا يتبين لنا أن موقف مرلو-بونتي من الجسد رافقه تحول في النظرة إليه، فبعد أن كان الجسد في فلسفات الحداثة مقولة ثانوية ومهمشة، أصبح مركز اهتمامات الفيلسوف الذي يرى أنه مركز الوجود، وهذا من خلال الوظائف التي يؤديها.

يدرس مرلو-بونتي جملة من الوظائف التي يقوم بها الجسـد. ونظرًا إلى أهمية «الرؤيـة» بدأ حديثه بها، وما دامت خبرة الإدراك الحسـي هي بالضرورة خبرة الجسـد، فإن ما يصل إليه الإدراك من آخرين وأشياء ومختلف موجودات العالم يكون بواسطة الرؤية. كما تنفي الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي دور الفكر وحده في عملية الرؤية، مثلما تصوّر ذلك ديكارت وهوسرل. فالرؤية هي عملية للفكر وللجسـد معًـا؛ لأن العين هي ما يربط بين الوعي والجسـد والعالم، وتتأسـس الخبرة الإدراكيـة كلها على هذه الرابطة، فيصبح الجسـد، وتحديدًا العين، وسيلة للمعرفة وللوجود، وما يبرر ذلك هو أنني أرى ما أتحرك نحـوه وأتحرك نحو ما أراه. هكـذا تعمل الرؤية على توجيـه حركة الوعي في العالم. فالرؤية هي عودة إلى العالم الحقيقي الذي أهملته الفلسفات السابقة.

تأسيسًا على ما سـبق ذكره، يتضح لنا أن مفهوم الرؤية في الفينومنولوجيا الجديـدة عند مرلو-بونتـي يقدِّم حلًا لأهم مشـكلة تندرج فـي إطار مبحث المعرفة: مشـكلة علاقة الـذات بالموضوع التي اسـتمرت مـدة زمنية طويلة حتى أننا نجدها في جميع مراحل الفكر الفلسـفي. فإذا كانت أغلب المواقف الفلسـفية السـابقة والمعاصرة تعطي الأولوية لأحد الطرفين على الآخر، فإن الفينومنولوجيـا الجديدة عند مرلو-بونتي تؤكد عدم وجود أسـبقية بين الوعي الداخلـي والموضوع الخارجـي، وإنما تجمع الرؤيـة، باعتبارها أهم وظائف الجسـد، بين الوعي والشـيء، لتكون بوابة كل منهما إلـى الآخر، لأنني أرى بواسطة عيني لا من خلال حكم عقلي.

(8) Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 213.

إضافة إلى الرؤية، يدرس مرلو-بونتي مكانية الجسد، إذ عمل على إظهار الفرق بين الجسد والشيء من ناحية الوجود في المكان، فيقول: «إذا كانت ذراعي موضوعة على الطاولة، فإنني لن أفكر أبدًا في القول بأنها توجد بجانب منفضة السجائر»[9]، ذلك أن علاقة المكان العادية الموجودة بين الأشياء، لا يمكن أن تحتوي أعضاء جسدي مثلما تحتوي بقية الأشياء المادية. فما تعترض عليه فينومنولوجيا مرلو-بونتي بالتحديد، هو الفصل بين الوجود في المكان وخبرتنا بهذا الوجود؛ لأن المكان ليس مجرد فكرةِ امتدادٍ كامنةٍ في العقل، بل هو الوسيلة الفعلية التي من خلالها تكون وضعية الأشياء ممكنة. فأبعاد المكان ليست موجودة مع الشيء، وإنما خبرتنا بالمكان هي التي مكنتنا من تحديد هذه الأبعاد. وبناء عليه، يتبين لنا أن مرلو-بونتي، من خلال تأكيده ضرورة العودة إلى خبرة وجودنا المتجسد في العالم من أجل فهم مكانية الجسد، يكون قد قدَّم مفهومًا جديدًا للمكان؛ لا هو فكرة كامِنة في العقل فحسب، ولا هو أيضًا وجود واقعي فحسب، وإنما هو مجموعهما.

لم تترك الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي جانبًا من جوانب الجسد إلا واهتمت به، فإضافة إلى وظيفتي الرؤية والحركة في المكان، يؤدي الجسد وظيفة أخرى لا تقل أهمية، هي الوظيفة الجنسية التي تُعتبر من أكثر الوظائف ارتباطًا بوجود الإنسان، خصوصًا مع الآخرين. فبيّن مرلو-بونتي أهمية الجانب الجنسي في حياتنا، وأكد أن البحث في هذا الجانب لا يساعدنا كثيرًا في فهم أنفسنا، بل في فهم وجودنا، فيقول: «إذا أردنا أن نتعرف إلى كيفية وجودنا، يجب أن نَرجِع إلى خبرتنا التي لا معنى أو وجود لها إلا بالنسبة إلينا، أي وسطنا العاطفي، فنبحث بالتالي كيف أن إنسانًا يكون موجودًا معنا من خلال الرغبة أو الحب، وهذا ما يمكِّننا من كيف توجد الكائنات بوجه عام»[10]. إن فهم الجوانب العاطفية الوجدانية هو فهم لكيفية وجودنا مع الآخرين، وكل هذا يكون مرورًا بفهم النزعة الجنسية كوظيفة ينجزها الجسد.

(9) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 114.

(10) Ibid., p. 180.

DOT• نقطة

إن من بين أهم النتائج التي تترتب عن موقف مرلو-بونتي من الوظيفة الجنسية للجسد، هي إعادة التوازن إلى الحياة النفسية، حيث اعتبر مرلو-بونتي أن الحياة النفسية شعورية ولاشعورية في الوقت نفسه، فيكون الإنسان وعيًا متجسدًا له رغباته الجنسية، يعبّر عنها بجسده إلى جسد الآخر، لكن من دون أن يُرجِع مرلو-بونتي النزعة الجنسية إلى الوجود، ولا الوجود إلى النزعة الجنسية كما فعل فرويد. وإذا كان مرلو-بونتي مهتمًا بالوظيفة الجنسية، فإن اهتمامه بالوظيفة التعبيرية كان أكبر من ذلك.

تعرفنا من قبل إلى ثنائية الجسد الفينومنولوجي والجسد الموضوعي، وتبيَّن لنا أنهما مظهران لجسد واحد، إلا أن الجسد الفينومنولوجي أو الخاص هو الذي كان محل اهتمام الفينومنولوجي لأن نشاط هذا الجسد هو الذي يحمل المعنى، من خلال ما يعبِّر عنه من إشارات وحركات. كما تبيّن لمرلو-بونتي من خلال دراسته الجسد من هذه الناحية، أن قدرة الجسد على التعبير تدل على مكانته المتميزة في العالم، لأن «الجسد يظهر كوحدة رمزية، ويبيّن لنا أننا موجودون في العالم. كما أنه من خلال الخبرة التعبيرية، فالجسد هو هذا الشيء الغريب الذي يستخدم أجزاءه الخاصة كرموز عامة، يتعامل من خلالها مع العالم»[11]. والجسد يعبّر من خلال الأساليب التي يصدرها عن معرفته بموضوعات العالم من جهة وعن وجوده في هذا العالم من جهة أخرى.

هكذا، يظهر لنا أن قدرة الجسد على التعبير تترجم خبرته المعيشة من خلال الوجود في العالم، وتكون الإيماءات الجسدية هي أهم وسائل التعبير عن هذه الخبرة، أو بالتحديد عن المعنى الكامن فيها، وهنا يقول مرلو-بونتي: «أنا لا أعيش حالة الغضب مثلًا أو التهديد كحدث نفسي مختفٍ وراء الفعل، وإنما أنا أقرأ الغضب وراء الفعل، ولا يجعلني هذا الفعل أفكر في الغضب، وإنما الغضب في حد ذاته»[12]، ذلك أن معنى الإيماءات متضمَّن فيها. ويتجلى

---

(11) Ghyslain Charron, *Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, collection philosophica (Ottawa: Editions de l'université d'Ottawa, 1972), p. 83.

(12) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 215.

في الإيماءات الجسدية سِرُّ وجود اللامرئي في المرئي، وهذا ما يبرر اهتمام مرلو-بونتي خصوصًا في فلسفته المتأخرة، بالبحث عن المخططات الأولى للغة في الإيماءات الجسدية.

إذًا، بعد أن تحدثنا عن أهم الوظائف التي يؤديها الجسد، باعتباره وسيلتنا الوحيدة للوجود في العالم، نحاول أن نبين المفهوم الجديد الذي أعطته فينومنولوجيا مرلو-بونتي للعالم، وكذلك أهم مظاهر الوجود فيه، حيث يُعدّ مفهوم العالم عند مرلو-بونتي بمنزلة نقد أو تجاوز لبعض الفلسفات التفكرية، ولا سيما عند ديكارت وهوسرل، والتي تضع الوجود المفكِّر فيه مكان العالم الواقعي، لكن العالم الذي تدعونا الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى الكشف عنه لا يرتبط بالجوانب المعرفية فحسب، أي باعتباره فعلًا معرفيًا من أفعال الذات، ولا بالجوانب الوجودية فحسب، أي باعتباره بعدًا من أبعاد كينونة الدازين، وإنما «يمكن أن يُفهم كوجود أدنى أو كفَجوة في نسيج الوجود، أو كضرب من العقلانية، أو مشكلة تحل باكتشاف لزوميته العميقة. إنه حدث معرفي وحدث وجودي، وهو الذي يكوِّن كل فكرة لدينا عن الحقيقة»[13]. إنها دعوة إلى العودة إلى العالم، فتصبح الفلسفة وصفًا لعلاقتنا به، وكما يقول مرلو-بونتي: «إن الفلسفة الحقيقية هي التي تعلِّمنا من جديد كيف نرى العالم»[14]. هكذا، تعمل الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على تجاوز مواقف جميع الفلسفات التقليدية من العالم، لأن الخطأ الذي وقعت فيه هذه الفلسفات هو أنها نظرت إلى العالم في انفصالنا عنه، لا في اتصالنا به. ومن ثم، فعلى الفلسفة أن تعمل من جديد على إعادة إحياء علاقتنا به، إذ قبل أن نبدأ في محاولة تفسير العالم، علينا أن ندرك أولًا وفعلًا أننا موجودون في العالم. فوسيلة وجودنا في العالم هي الجسد الذي يربط بين الوعي والعالم، وهنا يُعبّر مرلو-بونتي عن تصوره للحضور المتجسد في العالم بقوله: «لم يبقَ أمام فلسفتنا سوى إعادة البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفًا بين النفس

---

(13) Ibid., p. 456.

(14) Ibid., p. XVI.

والجسد... فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس، ولكنه هو دعمُها، وبدلًا من أن تكون أعضاؤنا أدوات، على العكس من ذلك، فإن أدواتنا هي التي تكون أعضاء مكملة»[15]، أي مكملة لانتماء الجسد إلى العالم. وهذا ما يبين لنا أن ما يميز فكرة الوجود المتجسد في العالم، هو أنها تُقدّم حلًا لكثير من المشكلات الناجمة عن الفلسفات السابقة، معرفية أكانت أم وجودية، خصوصًا مشكلة علاقة الذات بالموضوع، ومشكلة علاقة النفس بالجسد ومسألة الوجود في العالم الذي يُعتبر الوجود مع الآخرين أهم مظاهره.

دخلت الفينومنولوجيا الوجودية عند مرلو-بونتي في حوار مع تطور النظرة إلى الآخر في الفلسفة الغربية التي نظرت إليه دائمًا نظرة سلبية؛ أكان مع ديكارت أم مع هيغل أم سارتر. ومن وجهة نظر مرلو-بونتي، فإن الأنا أو الآخر ليس ذاتًا مفكرة واعية، وإنما هو ذات متجسدة، وما يقال عن جسدي يقال كذلك عن جسد الآخر؛ أي إن له جسدًا لا يمكنني أن أنظر إليه كموضوع، وهذا ما يؤكده قوله: «إننا لن نفهم الآخر الذي أمامنا، إذا نظرنا إليه كموضوع»[16]. وبناء عليه، نحن لا نكون مع آخرين بوصفهم مجرد موضوعات، وإنما مع آخرين هم أجساد مثلنا كوجود فعلي متحقق في العالم. وخلافًا لنظرة سارتر السلبية إلى الآخر، يرى مرلو-بونتي أن نظرة الآخر لا تحدّ من حريتي، بل تدعمها لأنها تدل على وجودنا في عالم واحد مشترَك، وهنا يقول: «عندما تقع نظرة الآخر عليَّ، فإنه يدخلني في مجاله، ويسلبني جزءًا من وجودي، وإنني أعلم أنني لا أستطيع استرجاعه، إلا إذا أسستُ علاقات معه، فأجعله يتعرف عليَّ»[17]. لذا، فالخطأ الذي وقع فيه سارتر، وبعض الفلسفات السابقة، هو إما أنها تنظر إلى الآخر كموضوع مثل بقية الموضوعات، وإما أنها تنظر إليه على أنه وجود مستقل ومنفصل عن وجود الأنا. غير أن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تبيّن لنا أنه مثلما نتعرف إلى الأشياء من خلال الجسد، فإننا كذلك نتعرف إلى

(15) Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 98.

(16) Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 188.

(17) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 410.

الآخرين ونوجَد معهم من خلال الجسد أيضًا، وبالعودة إلى خبرة الوجود في العالم يظهر لنا ذلك الارتباط بين جسدي وجسد الآخر وجسد العالم.

ينقلنا حديث مرلو-بونتي عن الآخر من تلك الصورة السلبية التي نقلتها لنا الفلسفات السابقة عن الآخر، والتي تعبّر عن معاني النفي والخوف والخطر والموت، إلى صورة جديدة أكثر إيجابية ومليئة بالحياة، فما يجمعنا بالآخر هو الحب والصداقة والعيش في عالم واحد. ولا يختلف موقف مرلو-بونتي من الشيء كثيرًا عن موقفه من الآخر.

إن فينومنولوجيا مرلو-بونتي هي فينومنولوجيا لا تتعالى على الأشياء كما في فينومنولوجيا هوسرل؛ حيث تكون معرفة الوعي مفارقة لموضوعات المعرفة. وبالفعل، فإن مؤسس الفينومنولوجيا يقول: «من البيّن أنني أستطيع أن أرفع ماهية المعرفة إلى 'مرتبة' الوضوح إذا نظرت إليها بنفسي، كما يجب أن أدرسها على نحو محايث وحدسي صرف، خصوصًا إذا تعلق الأمر بالظاهرة المحضة الكامنة في الوعي المحض»[18]. إن فينومنولوجيا هوسرل لا تسلّم بالوجود الواقعي للعالم وبالتالي للأشياء؛ لأن الأشياء في نهاية عملية الرد الفينومنولوجي تكون من صنع الوعي. أمّا فينومنولوجيا مرلو-بونتي فإنها تنظر إليها نظرة واقعية، أي على أنها وجود فعلي. وبالتالي، لا يدعونا مرلو-بونتي إلى التعالي على الأشياء وإنما إلى: «الإقامة فيها»[19]. فنحن قريبون من الأشياء كقربنا من أنفسنا، أو أقرب من ذلك، وهذا ما يعبّر عنه بقوله: «إن الأشياء المرئية المحيطة بنا موجودة معنا، وإن وجودها الطبيعي ممتلئ فيتجلى في إدراكاتنا، وكأن إدراكنا لها لا يتم إلا فيها، وعندما أعبّر عن هذه التجربة فإنني أقول: إن الأشياء موجودة في مكانها، ونحن منصهرون فيها»[20]. وهنا يتبين لنا أن هناك توجهًا جديدًا تعبّر عنه فينومنولوجيا مرلو-بونتي، يتمثل في

---

(18) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، ط 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 83.

(19) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 9.

(20) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 163.

وصف الأشياء في وجودها الواقعي. إلا أن حديث مرلو-بونتي عن الوجود مع الآخرين والأشياء في العالم، ما هو إلا تبريرٌ للحديث عن مظهر آخر من مظاهر الوجود في العالم، لا يقل أهمية، يتمثَّل في الحرية.

عندما نتحدث عن الحرية عند مرلو-بونتي، فنحن نتحدث عن حرية عينية، أي موجودة بالفعل، فهي ليست طريقة فعل إرادي، وإنما طريقة وجود للذات التي لا ترتبط حريتها باتخاذ قرارات معينة أو رفض أخرى. وحتى لو كانت الحرية مرتبطة بموقف معيّن، فإن تأثير هذا الموقف يبقى غامضًا، لأنه لا يظهر إلا من خلال ارتباطه بالمشروع الذي هو ملك للشخص[21]. وهنا، يتجلى لنا الفرق بين موقف كلٍّ من سارتر ومرلو-بونتي، فسارتر نظر إلى الإرادة على أنها «كيان مجرد، على الرغم من أنه يمكن للمشروع أن يتخذ شكلًا إراديًا في بعض الأحوال»[22]. أما مرلو-بونتي فنظر إليها على أنها مقيَّدة بالمشروعات والأحوال التي يحياها الإنسان، وهذا ما يترتب عنه تحول في مفهوم الحرية، من الحرية المطلقة إلى الحرية المشروطة.

إن الحرية في نظر مرلو-بونتي هي شعور بالذات، في وقت تكون فيه تعبيرًا عن الوجود-في-العالم. ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه حر أحيانًا ومقيد أحيانًا أخرى، مثلما فعلت الفلسفات السابقة التي نظرت إلى علاقة الإنسان بالأحوال الخارجية على أنها إما علاقة تكامل، وإما علاقة تناقض، وبالتالي لم تنظر إليها مثلما نظرت إليها فينومنولوجيا مرلو-بونتي على أنها علاقة وجود.

وعلى عكس وجودية سارتر التي تؤكد أن الوجود أسبق على الماهية، ترى الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي أن ماهية الإنسان هي وجوده: «وكما يقول هوسرل (بحسب مرلو-بونتي) هناك 'مجال للحرية' أو 'حرية مشروطة'، من

---

(21) Marie Adolphe De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty* (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), p. 313.

(22) Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), p. 209.

دون أن تكون مطلقة داخل مجالها أو خارجه - مثلما أن المجال الإدراكي ليس له حدود خطية - وإنما يكون لـــديَّ إمكانات قريبة وإمكانات بعيدة»[23]. ولا يمكننا الحديث عن حرية مطلقة من دون الحديث عن حرية مُقيِّدة، و«الاختيار الحقيقي، هو لطبعنا الخاص، ولطريقـــة وجودنا في العالـــم»[24]. إن الإضافة الجديدة التي قدَّمهـــا مرلو-بونتي إلى مفهوم الحرية تتمثّل في تأكيـــده خطأ النظر إلى الأحوال والعوائق الموجودة في حياتنا على أنها تَحدُّ من حريتنا، بل إنها الحرية ذاتها، لأنها تعبّر عن وجودنا في العالم الذي هو وجود لأجل الآخرين، ووجودٌ مع الأشياء في العالم. لذلك، فالحرية لا تعنـــي انفصال الوعي عن العالم، إنما هي وعي موجود فيه. وهذا ما يفسره لنا مفهوم الحرية المشروطة عند مرلو-بونتي التي هي تجاوز لمفهوم الحرية المطلقة عند سارتر، ذلك أن الحرية تتحقق من خلال الوجود مع الآخرين، كما أن حريتهم كذلك تتحقق من خلال الوجود معي.

ترفض فينومنولوجيا مرلو-بونتي المواقف الســـابقة مـــن الزمان، لأنها لم تفهم الزمان كما هو، وإنما حاولت أن تُســـقط عليـــه مفاهيم معينة، بينما الزمان الذي تتحدث عنه فينومنولوجيا مرلو-بونتي يرتبط بالجانب الوجودي، لكن ليس الوجود منظورًا إليه نظرة كلية تصورية، كما لدى هايدغر، وإنما الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود في العالم. وبالتالي، فالزمان ليس مبدأ عقليًا قبليًا، ولا هو لحظات متتابعة تربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمســـتقبل، ذلك أنه إذا افترضنا، كما يقول مرلو-بونتي: «أن الزمان يشبه النهر الذي ينساب من الماضي نحو الحاضر ثم المســـتقبل، ويكون الحاضر هو نتيجة الماضي، والمستقبل هو نتيجة الحاضر، فإن هذه الفرضيـــة هي في الحقيقة غامضة جـــدًا»[25]. ويكمن جانب الغموض في أنها لا تعبّر عن المعنى الحقيقي للزمان، وإنما هي تتحدث عن الشـــعور بلحظات الزمان فحســـب، فتتبّعُنا لمجرى النهر مثل تتبّعِنا لمسار الزمان، أي إننا نحن الذين نحدد مجرى النهر ومصبّه، من خلال حركتنا.

(23) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 518.

(24) Ibid., p.501.

(25) Ibid., p. 387.

بهذا، يتجاوز مرلو-بونتي كثيرًا موقف هايدغر الذي قام - في إطار سعيه إلى فهم معنى الكينونة - بالربــط بين كينونة الدازين والزمــان، فلا يُفهم هذا الأخير على أنه ماهية الدازين، وإنما هـــو كينونة له. ولأن الزمان يُنظر إليه على أنه تَزمُّنٌ، «فــإن الزمانية متزمِّنة، وما يجعلها كذلك، هو الإمكانية التي تشــكِّل منها ذاتها»[26]. وبناء عليه، فإن الزمان في منزلة أفق متعال لبلوغ معنى الكينونة. وهنا يظهر لنا الفرق بين هايدغــر ومرلو-بونتي، فالزمان عنــد هايدغر مرتبط بالمســتقبل، لأنه الأفق الوحيد الذي يحيلنا على معنى الكينونة. وهنا تحديدًا، يختلف مرلو-بونتــي معه؛ فتحليل الزمــان لديه يبيّن أنه مرتبــط بالوجود في موقف، أي في الزمن الحاضر، لأن الحاضر كما يقول مرلو-بونتي، هو بمنزلة «المنطقــة التي يتطابق فيها الوجود والوعي»[27]. وكي نصل - بحســب مرلو-بونتي - إلى هذا المفهوم الحقيقي للزمان، يجــب أن نتجه إلى خبرتنا بالزمان التي تبيِّن أنه زمــان الوجود-في-العالم. وتتنوع مظاهر الوجود-في-العالم في فينومنولوجيا مرلو-بونتي لتمتد إلى فعل الكلام.

تعبّــر فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي عــن ذلك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللسان إلى الكلام، لذا سعى مرلو-بونتي إلى تكوين فكرةٍ لغةٍ ممكنة، تتشــكل بالاعتماد على ما يسميه اللغة الراهنة أو الحالية (Langage Actuel) التي هي لغــةُ الذاتِ المتكلمة، ويحدّد مرلو-بونتي دور اللســانيات، في كونها وســيلة منهجية غير مباشــرة، تجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى، هذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا، والــذي نحن متصلون به من خلال رابط ســري حتى في أثناء عملنا العلمي[28]. وهذا ما يبين لنا أن فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي تســعى من خلال العودة إلــى كلام الذات المتكلِّمة، إلى الاحتــكاك باللغة العادية المســتعملة التي هي أفعــال لغوية تحمل معنى قصديًا وجهتــه العالم. وهــذا ما يوضح لنا أكثــر طبيعة اللغــة ودور الذات

(26) Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin (Paris: Gallimard, 1986), p. 389.

(27) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 485.

(28) Merleau-Ponty, *La Prose*, p. 23.

المتكلِّمة فـي تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحسـب لمصلحـة فينومنولوجيا مرلو-بونتي، مقابل الدراسة العلمية للغة. «فمن وجهة نظرٍ فينومنولوجية، أي بالنسـبة إلى الذات المتكلِّمة التي تستعمل اللغة وسـيلة للتواصل، فإن اللغة تعثر على وحدتها: فلا تكون نتيجة ماضٍ فوضوي لحوادث ألسـنية مستقلة، وإنما نظام تلتقي جميع عناصره في جهـد تعبيري خاص، يتجه نحو الحاضر أو المستقبل»(29).

اتضح لنا أن هناك قاسمًا مشـتركًا بين هايدغر ومرلو-بونتي، وهو العودة إلى الكلام كموضوع للدراسـة، لكن ما يشـكل اختلافًا واضحًا بينهما، هو أن هايدغر يفصل الكلام عن الذات، من خلال تصوره الأنطولوجي للغة، في حين ينظر مرلو-بونتي إليه، في ارتباطه بالذات المتكلمة، وبوجودها في العالم.

أمّا بالنسـبة إلى علاقة اللغة بالفكر، فإن خطأ التصور التقليدي، بحسـب مرلو-بونتي، يكمن في أنه لم ينظر إلـى اللغة والفكر في مجموعهما، فالمعنى يوجد داخـل الكلمات، كما أن الـكلام هو الوجود الخارجـي لهذه المعاني. وبالتالي، فإن الأفكار والكلمات شـيء واحد، وتكون العمليـة التعبيرية نتاج هذا التكامل القائم بينهما. فكما يقـول مرلو-بونتي «إن الفكر والتعبير يوجدان معًا، فتعمل الخبـرة الثقافية على خدمـة هذا القانون المجهول مثلما يسـتعد جسـدنا فجأة لحركة جديدة في خبرتنا المعتادة»(30). إن الكلمة ليست وجودًا خارجيًا للفكرة، وإنما هي وجود مكمل لوجودها، فهناك قصدية متبادلة بينهما، وهذا البعد الجديد فـي العلاقة بين اللغة والفكر، والذي تعبر عنه فينومنولوجيا مرلو-بونتي، هو تجاوز للموقـف التقليدي الذي يفصل بينهما، وكذلك تجاوز للموقف العلمي الذي ينظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتعبير عن الفكر. وإذا لم يكن اللامرئي عدمًا، كما تبين لنـا ذلك فينومنولوجيا مرلو-بونتي، فإن الصمت كذلك لا يعتبر نقيضًا للكلام، وهنا يقـول مرلو-بونتي: «الصمت هو

(29) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.

(30) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 209.

غياب الكلام الـــذي ينبغي قوله»[31]، أي إنه ليس فراغًـــا، بل امتلاء من المعنى لا يزال مســـجونًا، وعلينا فكُّ قيوده وتحريره. وإذا كانت التجربة الأصلية التي تحدث عنها هوســـرل تعبّر عن تلك الخبـــرة التي تحمـــل الماهيات الخالصة الظواهر، فإن مرلو-بونتـــي ينظر إليها على أنها تجربة الوجـــود في العالم، أي تلـــك التجربة التي تحمـــل المعنى الصامـــت والحقيقي للوجـــود الذي يصفه بقوله: «الوجـــود الصامت الذي يعمل بذاته على أن يُظهـــر معناه الخاص»[32]. وهذا المعنى الخاص هو ما ســـعت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوســـرل إلى أن تصل إليه مـــن خلال منهج الرد الفينومنولوجي. وكذلك الأمر بالنســـبة إلى الهِرمينوطيقا في فينومنولوجيا هايدغر، مـــن دون أن يتمكن كلٌّ منهما من بلوغ هذا المعنى، لأن المعنى الحقيقي الكامن في التجربة الأصلية لا هو مثالي ولا هو منفصل عنا، وإنما هو معنى: «الوجود المتكلِّم فينا، كتعبير للتجربة الصامتة عن ذاتها»[33]. ويعتبر الفن أبلغ وسيلة، للتعبير عن صمت الوجود.

تبيّن لنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي أن الفن هو عملية تعبيرية، بل هو يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير عن الوجود، لذلك يسعى مرلو-بونتي إلى الكشـــف عن تلك اللغة الصامتة التي يلجأ إليها الفنان، ويعمل على تجسيدها في أعماله، وذلك من أجل معرفة طبيعتها وأســـرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد السواء. وبالفعل، فإن فنونًا مثل فن الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت، وما دامت فينومنولوجيا مرلو-بونتي تولي اهتمامًا كبيرًا للصمت لما يمتاز بـــه من بلاغة وقدرة على أداء المعنى، فـــإن الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلـــى حد أن «اللغة المؤسَّســـة لا تمارس دورًا في العمليـــة التعبيرية، إلا كذلك الدور الـــذي تؤديه الألوان في الرســـم»[34]. تُعد عمليـــة التعبير في فن الرســـم، في نظر مرلو-بونتي، من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة، ولا يمكن فهم

---

(31) Merleau-Ponty, *Le Visible*, p. 316.

(32) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 87.

(33) Merleau-Ponty, *Le Visible*, p. 250.

(34) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie*, p. 446.

موقفه هذا إلا بالعودة إلى فكرة الجسد الفينومنولوجي الذي هو موطن خبرة الوجود في العالم. لكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا مرلو-بونتي بقوله: «عندما يمنح الرسام جسده للعالم، فإن الرسام يحوِّل العالم إلى رسم، وكي نفهم هذه التحولات، علينا العودة إلى الجسد الفعال أو الحالي الذي لا يكون مجرد حيِّز في المكان أو حُزمة من الوظائف، وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة»(35). كما أن رؤية الفنان ليست رؤية عادية مثل رؤية بقية الأشخاص، ذلك أن رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم، لذلك يقول مرلو-بونتي عن عين الرسام إنها: «ترى العالم، وترى ما يَنقُصُ هذا العالم، لكي يجسّد في لوح»(36). فالعين ليست مجرد آلة ناقلة لظواهر العالم، وإنما تعمل على إكمال مواطن النقص فيه. وهكذا، فإن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تنظر إلى العمل الفني في إطار الوحدة الكامنة بين الذات والموضوع وبين المرئي واللامرئي، بل حتى بين المعنى واللامعنى.

يُظهر لنا مفهوم الفينومنولوجيا عند مرلو-بونتي، وكذلك المبادئ الرئيسة التي تقوم الفينومنولوجيا عليها، أنها ليست مجرد صورة طبق الأصل عن الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، أو الفينومنولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر، وإنما قدمت لنا مفهومًا ووظيفة جديدة للفينومنولوجيا، تتلاءم مع التطورات المعرفية الحاصلة في الفترة المعاصرة، وهذا ما مكّنها من تقديم مساهمات كبيرة في الفلسفة والعلم عمومًا والعلوم الإنسانية خصوصًا. فليس من الغريب أن يهتم مرلو-بونتي بدراسة المشكلات التي تندرج في إطار علم النفس، والتي تشترك في دراسة موضوعين رئيسين: السلوك والإدراك الحسي، ولذلك دخلت فينومنولوجيا مرلو-بونتي في حوار مع بعض مذاهب علم النفس المعاصر، إذ نظر مرلو-بونتي إلى مشكلة السلوك انطلاقًا من نظرته الجديدة إلى الوعي التي تعرفنا إليها من قبل. كما تعمل الفينومنولوجيا الجديدة عنده، على وصف خبرتنا كما هي، من دون تفسيرها تفسيرًا سببيًا، كتلك التفسيرات

(35) Ibid., p. 16.

(36) Merleau-Ponty, *L'Œil*, p. 25.

التي يقدمها العلماء، والتي تعتمد على أحكام مسبقة، وهو الخطأ الذي وقعت فيه المدارس المعاصرة عند دراستها السلوك، من ناحية أنها «تفسر السلوك وفق مبدأ السبب والنتيجة، على اعتبار أن السلوك كله هو نتائجُ لأسباب أو مؤثرات معينة، والأمر ينطبق على نظرية المنعكس الشرطي التي نظرت إلى السلوك نظرة آلية، على أنه فعل مركّب»(37). لهذا يرفض مرلو-بونتي هذه التفسيرات كلها، ويحاول بالتالي تجاوزها بالبحث عن فهم حقيقي للسلوك، وذلك بالعودة إلى خبرة الوجود التي تسبق كل تفسير.

لم يتوقف تطبيق المنهج الفينومنولوجي الجديد عند حدود دراسة السلوك الإنساني، وإنما امتد إلى موضوع أكثر أهمية، وهو الإدراك الحسي الذي أولاه مرلو-بونتي أهمية كبيرة؛ فهو لم ينظر إليه نظرة ماهوية خالصة، بل أدرك أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وهو بمنزلة مجال يحمل جميع أنواع الخبرات والتجارب والمعارف. وهنا يظهر لنا الفرق الجوهري بين هوسرل ومرلو-بونتي؛ فالأول نظر إلى الفينومنولوجيا باعتبارها منهجًا، نتّجه من خلاله إلى وصف الظواهر، ولا سيما في جانبها الماهوي، أما الآخَر فلم يتوقف عند حدود تطبيق المنهج، بل قام بتتبع النتائج التي تنجم عن تطبيقه، وهذا ما أوصله إلى دراسة موضوعات جديدة لم تدرسها أنواع الفينومنولوجيا السابقة، خصوصًا عند هوسرل وهايدغر، وأهم هذه الموضوعات «الإدراك الحسي» و«الجسد» و«الرؤية» و«اللغة» وغيرها.

إضافة إلى علم النفس، اهتم مرلو-بونتي كثيرًا بعلم الاجتماع، وتحديدًا بعلاقته بالفلسفة، فنراه يقول «إن الفلسفة وعلم الاجتماع عاشا لمدة زمنية طويلة في إطار نظام منفصل»(38). وما يُفهم من هذا القول هو اعتراض مرلو-بونتي على هذا الانفصال القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ودعوته إلى محاولة الربط بينهما من جديد، وذلك أن الموضوع الحقيقي لعلم الاجتماع،

---

(37) Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 13.

(38) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 123.

كما تبينه لنا الفينومنولوجيا الجديدة، هو جملة الظواهر الاجتماعية التي ترجع في الأصل إلى خبرتنا المعيشة، والتي هي خبرة الوجود-في-العالم، وهنا يتبين لنا كذلك أن موقف مرلو-بونتي من علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع - وكذلك الأنثروبولوجيا - يدخل في إطار موقفه الذي يرفض التفكير بطريقة الثنائيات، وهو المبدأ الذي طبقه في تجاوز الكثير من الثنائيات التقليدية، مثل النفس والجسد، الماهية والواقع، وغيرها، وبالتالي تجاوز المذاهب التقليدية، خصوصًا المذهبين العقلاني والتجريبي. وهنا بالذات تكمن أهمية الفينومنولوجيا الوجودية عند مرلو-بونتي وقيمتها وتميزها في الوقت نفسه.

تولي الفينومنولوجيا الجديدة التاريخ أهمية كبيرة، وقد دخلت في حوار مع التصورات التقليدية للتاريخ، المثالية منها كما الواقعية. فقد وجد مرلو-بونتي أنها على تنوعها تشترك في العودة إلى الأحكام المسبقة من أجل فهم التاريخ، لذا دعا إلى ضرورة عدم الحكم على التاريخ من الخارج، ذلك أن «التاريخ لا يعمل وفق أي نموذج، بل إنه على وجه التحديد جملة حوادث لها معنى»[39]. فالمطلوب، بحسب مرلو-بونتي، هو فهم معنى هذه الحوادث، لأن هذا المعنى هو التاريخ ذاته، وهذا ما لم تدركه التفسيرات السابقة التي وضعت مبادئ وأسسًا مسبقة، حاولت من خلالها تفسير التاريخ. وهذا ما نجده عند الماركسية مثلًا، إذ يقول مرلو-بونتي عن المادية التاريخية: «إن المادية التاريخية تهتم بالجانب الاقتصادي، حيث يمكننا أن نقول إنه يجب ألا تربط التاريخ بوسائل الإنتاج وأساليب العمل، لكن بأكثر عمومية من خلال طريقة الوجود والتعايش ومن خلال العلاقات الإنسانية المتبادلة»[40]. وهذا هو البعد الإنساني الذي يحمله التاريخ، والذي ظل مرلو-بونتي يبحث عنه ويعبّر عنه في فلسفته كلها، لأن الوجود المدرك في العالم ما هو إلا وجود في التاريخ.

تبين لنا مؤلفات مرلو-بونتي التي تحمل آراءه السياسية ذلك الاهتمام

---

(39) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 27.

(40) Merleau-Ponty, *la Phénoménologie*, p. 200.

DOT• نقطة

الكبير الــذي أولاه للبروليتاريا مــن الناحية التاريخية والسياســية، لكن الدور التاريخي والسياســي الذي أعطته الماركســية للبروليتاريا، تغيّر مع الشــيوعية المعاصــرة، خصوصًا بعد الحــرب العالمية الثانية. فمن أبــرز عيوب الحزب الشيوعي، بحسب مرلو-بونتي، رفضه الحوار السياسي مع البروليتاريا، وبالتالي الإقصاء التاريخي والسياسي لدور البروليتاريا. وفي تلك الفترة، حدث خلاف سياسي بين مرلو-بونتي وسارتر، في ظل أحوال خاصة؛ لأنهما في تلك المرحلة بدآ نشر مجلة **الأزمنة الحديثة**، غير أن المجلة «لم تلتزم مبدأ تأسيسها؛ وهو عدم الانتماء إلى أي حزب»[41]. وكان هدفها تبني مواقــف محايدة ونصرة القضايا العادلة، لكن سارتر خرج عن هذا المبدأ، بتأييده سياسة الحزب الشيوعي التي تتنافى مع تعاليم الماركسية، وتقصي إقصاءً كليًا أي دور للبروليتاريا. وبالتالي، أدى الخلاف الحاد بين مرلو-بونتي وسارتر إلى انقطاع العلاقة بينهما، بعد أن كانت علاقة صداقة وزمالة، على الرغم من أن لكل منهما مشروعه الفكري.

يحمل اعتراض مرلو-بونتي على تأييد ســارتر الشيوعية موقفين، **أولهما**، رفضه ما يســميه التطرفً الشــيوعي الذي يتجاوز المبادئ الماركسية، ويقصي بالتالي الدور السياســي للبروليتاريا. **وثانيهما**، دعوته إلى العودة إلى المفاهيم الماركســية المتعلقة بالثورة، وهنــا يثمّن مرلو-بونتي في الماركســية اعترافها بالقيمة التاريخيــة للبروليتاريا، كما يجدد اعتراضه على موقف ســارتر بقوله: «كيف لم يتساءل سارتر، لماذا لم يعمل أي شيوعيٍ على تطبيق ما يكتب؟»[42]. فقد تبيّن لمرلو-بونتي أن هنــاك تناقضًا بين ما يُنظّر له الحزب الشــيوعي وما يمارســه في الواقع، فالممارســات السياســية لقادة الحزب الشــيوعي تحمل إقصاء وانتهاكًا للحقوق الاجتماعية والسياســية للبروليتاريا، وهو ما يُعتبر أكبر فرق بين الماركســية والشــيوعية المعاصرة. وبيّن مرلو-بونتي الاختلاف بين الدور السياسي الذي حددته الماركســية للبروليتاريا والأحوال التي تعيشها مع الشــيوعية، إذ يقول: «إن نظرية البروليتاريا هي التي تميز بين الماركســية وكل

---

(41) Merleau-Ponty, *Les Aventures*., p. 255.

(42) Ibid., p. 135.

سياسة أخرى متسلطة»[43]، وهو يقصد بالسياسة المتسلطة، تلك السياسة التي يتبعها الحزب الشيوعي ويؤيدها سارتر.

يتبين لنا مما سبق أن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي لم تكن مثل الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، ولا مثل الفينومنولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر، لأن مرلو-بونتي ليس مجرد قارئ لهما، ذلك أنه إذا كانت العودة إلى الأشياء عند هوسرل هي عودة إلى الوعي الخالص، وإذا كانت هذه العودة عند هايدغر هي عودة إلى الكينونة، فإن العودة إلى الأشياء في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هي عودة إلى الوعي المتجسد في العالم. كما أن المهمة الجديدة التي أرادت فينومنولوجيا مرلو-بونتي إنجازها هي العمل على إعادة اتصالنا بالعالم، بل وتواصلنا معه. وبطبيعة الحال، لم يكن إنجاز هذه المهمة أمرًا هينًا، فقد سعى مرلو-بونتي إلى إصلاح الفينومنولوجيا وتجاوز أخطائها من جهة، وسعى من جهة ثانية إلى إصلاح العقلانية الغربية ككل.

إن ما يُحسب لمرلو-بونتي هو أنه استطاع أن يكتشف في فينومنولوجيا هوسرل ما لم يستطع هايدغر اكتشافه، حيث جاءت قراءة مرلو-بونتي لهوسرل قراءة جديدة، وظّف فيها كثيرًا من الحقائق العلمية المعاصرة، خصوصًا في ميادين علم النفس والفيزيولوجيا وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم. وقد منح الاطلاع فينومنولوجيا مرلو-بونتي بُعدًا علميًا لا نجده في أنواع الفينومنولوجيا الأخرى، أكان عند هوسرل أم عند هايدغر أو سارتر.

أصبحت فينومنولوجيا مرلو-بونتي وصفًا لتجربة الوجود في العالم، فيُنظر إليها على أنها تجربة الجسد. لذا، فإن ما يُحسب لمصلحتها هو أنها جعلت من الجسد موضوعًا للفلسفة، وبذلك تجاوزت فلسفات الحداثة التي أعطت الأولوية للنفس على حساب الجسد لمدة زمنية طويلة.

إن تأكيدنا قيمة فينومنولوجيا مرلو-بونتي وأهميتها في الفلسفة المعاصرة

(43) Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste* (Paris: Gallimard, 1947), p. 130.

ليس ســعيًا إلى البحث عن تصور شــامل للعالم من منظــور مرلو-بونتي، أو تقديــم مبررات لتبني أفكاره الفلســفية، وإنما هو ســعي، من خلال دراســتنا التوجهَ الجديــدَ الذي حدده مرلو-بونتي للفينومنولوجيــا، محاولًا تجاوز كثير من الأفكار التــي كانت موجودة في الفينومنولوجيــا المعاصرة، خصوصًا عند هوسرل وهايدغر، إلى فهم بعض مشــكلات عصرنا، ولا سيما مشكلة الوجود في العالم والعلاقة بالآخرين والحرية وغيرها.

مقدمة

تبنت الفينومنولوجيا، بوصفها أكبر تيار فلسفي معاصر، محاولة تجاوز الصراع التقليدي بين المذهبين المثالي والواقعي، ثم وضع أسس سليمة لفلسفة علمية صارمة. هذا هو الهدف الرئيس الذي سعى إلى تحقيقه مؤسس المذهب الفينومنولوجي إدموند هوسرل، فكان أهم مبدأ قامت عليه فلسفته هو «العودة إلى الأشياء ذاتها»، وهو المبدأ أو بالأحرى الشعار الذي أثر كثيرًا في جميع أنواع الفينومنولوجيا التي ظهرت في ما بعد، أكان في ألمانيا أم في فرنسا، على الرغم من اختلافها الظاهر في مفهوم الأشياء كما في كيفية العودة إليها.

سعت الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل إلى حل المشكلات المعرفية المطروحة في الفكر الغربي، خصوصًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو السعي الذي يعبّر عنه عنوان كتابه **أزمة العلوم الأوروبية والفينومنولوجيا الترنسندنتالية**، من خلال تجاوز جميع الأحكام المسبقة التي كانت تعبِّر عنها المعارف العلمية السائدة، والعودة إلى الأساس الأول والمطلق الذي تقوم عليه معارفنا كلها. هكذا كانت فينومنولوجيا هوسرل بمنزلة فلسفة ومنهج في الوقت نفسه، لكنها أعطت الأولوية لدراسة الماهية على الوجود الواقعي للظواهر، وهو ما جعلها تأخذ طابعًا معرفيًا خالصًا لأنها تعطي الأولوية لمبحث المعرفة على مبحث الوجود.

على الرغم من أن الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل قامت على نقد أهم مقولات الحداثة التي هي مقولة الذاتية، من خلال تقديم قراءة جديدة

للكوجيتو الديكارتي، والعمل على إعادة موضعة الذات في العالم من خلال إخراجها من أوليتها المعرفية وجعلها أكثر ارتباطًا بموضوعها المعروف، فإنها لم تتجه إلى البحث في الأرضية التي تجمع بين الذات والموضوع، أي الأساس الأنطولوجي لهذه العلاقة. وكان لا بد من الانتظار حتى مجيء مارتن هايدغر، ليُحدث التحول في البحث الفينومنولوجي من المعرفة إلى الكينونة، ولتتحول معه الفينومنولوجيا من مبحث المعرفة إلى مبحث الوجود. فقد انتقد هايدغر الأساس الذي تقوم عليه الفينومنولوجيا عند هوسرل، لأن نقطة انطلاق مشروع هذا الأخير هي فعل التفكير الصادر عن الأنا المفكر الديكارتي، هذا الأنا الذي اتخذته أغلب فلسفات الحداثة مصدرَ المعرفة، وحاولت من خلاله الإجابة عن سؤال مصدر اليقينية في المعرفة، بينما هذا الأنا لا يُنظر إليه في المشروع الهايدغري على أنه ذات عارفة، وإنما على أنه موجود. هكذا، بعد أن كانت الفينومنولوجيا عند هوسرل تؤدِّي مهمة معرفية أصبحت عند هايدغر تؤدِّي مهمة وجودية أنطولوجية.

اتجه البحث ببروز الفلسفات الوجودية إلى الوجود، لا إلى المعرفة. لكن ما يميِّز هايدغر هو أنه لم يتوقف عند دراسة «الأنا موجود»، وبالتالي دراسة المعيش كما فعل سارتر، بل وجدناه ينحت لهذا الموجود مصطلحًا خاصًا به، هو «الدازين»، ويتخذ من دراسة جوانب وجوده مرحلة موقتة سمّاها «تحليل الدازين»، لبلوغ الهدف الرئيس الذي هو معنى الكينونة، وذلك بمساعدة الفينومنولوجيا والهِرمينوطيقا لتصبح بذلك أولوية البحث الفينومنولوجي مع هايدغر متعلقة بسؤال الكينونة لا بسؤال المعرفة، كما كان عند هوسرل.

هكذا، بعد أن انتقلت الفينومنولوجيا إلى فرنسا، وجد أهم ممثلي المذهب الفينومنولوجي هناك، موريس مرلو-بونتي، أن هناك طرحين مختلفين للفينومنولوجيا، **أولهما** يمثله إدموند هوسرل، وهو الطرح الذي يجعل من الفينومنولوجيا مبحثًا في المعرفة، **وثانيهما** يمثله مارتن هايدغر، وهو الطرح الذي يجعل من الفينومنولوجيا مبحثًا في الوجود. وكان مرلو-بونتي آمن بأن المشكلات المعرفية لا يمكن النظر إليها في انفصالها عن المشكلات المتعلقة

بالوجود، وكان من رأيه أن الخطأ الذي وقعت فيه أنواع الفينومنولوجيا السابقة هو أنها إما تعطي الأولوية لمبحث المعرفة على مبحث الوجود، وإما أنها مقابل ذلك تعطي الأولوية لمبحث الوجود على مبحث المعرفة. ونظرًا إلى ذلك، حاول مرلو-بونتي تجاوز هذا الفصل بين المعرفة والوجود، ووجه اهتمامه إلى المشكلات المعرفية والوجودية على حد السواء، وتبين له أن ما هو معرفي هو وجودي، وأن ما هو وجودي هو معرفي، من دون أن تكون هناك أسبقية لأحدهما على الآخر.

بناء على المقدمات السابقة، يمكن صوغ الإشكالية الرئيسة التي سنسعى إلى حلها في هذا الكتاب الذي هو مجموعة من الأبحاث المتسقة، على النحو الآتي: هل نجح مرلو-بونتي في إعادة طرح المشكلة الأساسية للفينومنولوجيا السابقة، أي مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود؟ بعبارات أخرى، هل علاقة مرلو-بونتي بالفينومنولوجيا المعاصرة، في إطار محاولة التعامل مع المشكلة الفينومنولوجية الرئيسة، أي علاقة الوعي بالعالم، هي علاقة استئناف أم تجاوز؟

نسعى إذًا، من خلال دراسة هذا الموضوع، إلى التعرف إلى مفهوم الفينومنولوجيا عند مرلو-بونتي، وإلى كيفية تعاملها مع أهم المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة. والأهم من هذا كله هو أن نتعرف إلى كيفية تجاوزها أنواع الفينومنولوجيا السابقة، من خلال تجاوز ذلك الفصل والتمييز التقليديين بين مبحثي المعرفة والوجود اللذين استمرا مدة زمنية طويلة.

يمكن تقسيم الجهد المعرفي والدراسات السابقة اللذين بُذِلا في إطار هذا الموضوع، إلى قسمين: أولًا المؤلفات، وثانيًا الرسائل الجامعية. أما في ما يخص المؤلفات، فبحسب علمنا ثمة مرجعان بالعربية: **كوجيتو الجسد، دراسات في فلسفة مرلو-بونتي** (2003)، وهو كتاب جماعي نُشِر بإشراف جمال مفرج، **والطريق إلى الفلسفة، دراسات في المشروع الفلسفي المرلو-بونتي** (2009)، وهو أيضًا كتاب جماعي بإشراف جمال مفرج، وكنت من المساهمين فيه. ووجود مرجعين فقط عن مرلو-بونتي يعني أن المكتبة العربية تعاني نقصًا في هذا الموضوع. أما في ما يخص الرسائل الجامعية، فبحسب علمنا، أن ثمة رسالة

قدمها عبد العزيـز العيادي لنيل دكتوراه الدولة بعنوان «مســألة الحرية، ووظيفة المعنى في فلســفة مرلو-بونتي»، بإشــراف فتحي التريكي، في قســم الفلسفة بجامعة تونس (2003). وثمة رســالة أخرى قُدّمت لنيل الماجستير، من إعداد ثريا الأبقع، بعنوان «الرؤية عند مرلو-بونتي» بإشــراف عبد الرحمان بوقاف، في قسم الفلسفة بجامعة الجزائر (2005)، وكذلك رسالة ماجستير أنجزناها بإشراف عبد الرحمان بوقاف، بعنوان «فينومنولوجيا اللغة عند مرلو-بونتي»، وناقشــناها بجامعة الجزائر في عام 2006. لكن هذه الأعمال، وهي ذات قيمة علمية كبيرة، اهتمت بدراسة جانب معين فحسب من فلسفة مرلو-بونتي، الأمر الذي دفعنا إلى محاولة تقديم تصور شــامل عن فينومنولوجيا مرلو-بونتي، من ناحية تجاوزها أنواع الفينومنولوجيا السابقة كلها، ومن ناحية المفهوم والوظيفة الجديدة اللذين حدّدهما مرلو-بونتي للفينومنولوجيا.

هذا عن الدراسات السابقة، أما عن أهم الأسباب والدوافع التي جعلتنا نتجه إلى دراسة هذا الموضوع، فإننا لاحظنا وجود نقص كبير في المكتبة العربية في ما يتعلق بالدراسات عن الفينومنولوجيا عمومًا، والفينومنولوجيا الفرنسية خصوصًا، ذلك أن الدراسات الموجودة تتجه، على قلّتها، إلى دراسة فينومنولوجيا هوسرل، دون باقي أنواع الفينومنولوجيا التي ظهرت في ما بعد، ونقصد هنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي بالتحديد. وأما السبب الآخر فهو تعمد باحثين كثر تجنُّب دراسة مثل هذه الموضوعات، نظرًا إلى طابع الغموض الذي يميزها، عدا صعوبة اللغة التي تتحدث بها، فأردنا أن نقتحم هذا الموضوع على الرغم من صعوبته.

حثنا على بحث هذا الموضوع دافع ثالث، يتمثل في المساهمة في تصحيح غلط غالبًا ما يقع فيه بعض الباحثين عندما يلحقون مرلو-بونتي بســارتر، على أســاس أنه من أهم أتباعه، مع أن لمرلو-بونتي توجهًا فلسفيًا ذا طابع أكاديمي يختلف تمامًا عن توجه سارتر الذي ســاهمت مؤلفاته، ولا سيما الأدبية منها، في جعله معروفًا حتى للعامة.

اعتمدنا لدراســة هــذا الموضوع على المنهــج التحليلي الــذي هو أكثر المناهــج ملاءمة له، كما اعتمدنــا على المنهج المقارن فــي كثير من الأحيان.

ولجأنـــا، للإحاطة بجوانب الموضـــوع المختلفة، إلى تقســيم بحثنا إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. أما المقدمة، فخصصناها للتعريف بالموضوع، وخصصنا الفصل الأول، وهو بعنوان «تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة من أولوية الوعي إلى مســاءلة الوجود»، لدراســة تطور مفهوم الفينومنولوجيا إلى غاية ظهورها كمذهب قائم بحد ذاته مع هوســرل، وتحوّلها مع هايدغر إلى دراســة مبحث الوجود. أما الفصل الثاني، «الوعي المتجســد: من الذات العارفة إلى الجســد العارف»، فيوضــح المفهوم الجديد الذي يمنحــه مرلو-بونتي للفينومنولوجيا، ووظيفتها الجديدة، ممثلة في أهم المقولات التي بنيت عليها، وأهمها «الإدراك الحســي» و«فكرة الجســد». أما الفصل الثالث «الوجود-في-العالم: من معنى الوجود إلى وجود المعنى»، فيدرس المهمــة الجديدة التي حددها مرلو-بونتي للفينومنولوجيا، وهي مهمة الكشف عن العالم الواقعي والعودة إليه، مع التركيز على أهم أبعاد الوجود-في-العالم التي هي الوجود المتجســد والوجود لأجل الآخرين والوجود مع الأشياء، من دون إهمال المسألة التي أولاها مرلو-بونتي، خصوصًا في فلسفته المتأخرة، أهميةً كبيرة، وهي مسألة اللغة. أما الفصل الرابع «آفاق الفينومنولوجيا الجديدة: من إصلاح الفينومنولوجيا إلى إصلاح العقلانية الغربية»، فدرسنا فيه فينومنولوجيا مرلو-بونتي باعتبارها إمكانية واسعة للتأويل والتفكيك، من خلال استئنافها بعض مقولات الحداثة من جهة، وتجاوزها بعض مقولات الفينومنولوجيا المعاصرة من جهة أخرى، ثم دخولها في حوار مع علوم الإنسان، من أجل إصلاحها. أما الخاتمة، فضمنّاها نتائج البحث وآفاقه.

بالنسبة إلى مصادر البحث ومراجعه، اعتمدنا على مصادر مرلو-بونتي كلها وعلى المراجع الحديثة التي استطعنا أن نحصل على أهمها. أما بالنسبة إلى أهم الصعوبات التي واجهتنـــا في أثناء مراحل إنجاز هــذا الكتاب، فمنها صعوبات ترتبط بطبيعة الموضوع ولغة الفيلسوف، وأخرى ترتبط بالمصادر والمراجع، إلى جانب أخرى ميدانية، لكن على الرغم من ذلك حاولنا جاهدين تذليلها متسلحين بإرادة البحث وحب التطلع، مع تبني المواقف الأصلية والقراءة المصدرية.

DOT.نقطة

الفصل الأول

تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة
من أولوية الوعي إلى مساءلة الكينونة

سنحاول في هذا الفصل التعرف إلى تحولات مفهوم الفينومنولوجيا، لا من ناحية التتبع التاريخي لذلك التراكم الدلالي للمفهوم فحسب، بل من ناحية مساءلة حضوره في الفكر الغربي المعاصر أيضًا، كما سينصب اهتمامنا هنا على مؤسس الفينومنولوجيا إدموند هوسرل (1859-1938)، وعلى أشهر تلامذته مارتن هايدغر (1889-1974).

عندما نتحدث عن هوسرل، فإننا نتحدث عن فيلسوف نجد فيه مثالية أفلاطون وعقلانية ديكارت ونقدية كانط؛ فيلسوف كان بمنزلة دائرة معارف، فقد اطلع على جميع معارف الحداثة وعلومها ومذاهبها، والفكر الغربي المعاصر الذي كان يعيش في نظره مرحلة أزمة، وتبين له أن دور الفلسفة يتراجع أمام العلوم الأوروبية، وأن هذه العلوم تحمل أحكامًا وحقائق متناقضة عملت على تغطية مصدر المعرفة الذي هو «تجربة الذات» أو «عالم الحياة». حاول هوسرل أن يتجاوز هذه الأزمة بأن يجعل الفلسفة علمًا صارمًا، فنراه يقول في مقدمة **التأملات الديكارتية**: «إن الفلسفة - الحكمة - هي بمعنى ما قضية خاصة بالفيلسوف»[1]، لأن مهمة الفيلسوف، كما يرى هوسرل، هي إصلاح الفلسفة والعلم، بل إصلاح الإنسانية.

أما هايدغر، فهو فيلسوف اجتمعت فيه شعرية هولدرلين وعدمية نيتشه وفينومنولوجية أستاذه هوسرل. وفي كتابه الرئيس الوجود والزمان الذي جاء في لغةٍ محبوكة الصنعة، عبّر عن كينونة الصمت الذي يقود إلى صمت الكينونة، وعن الإنسان المهموم بالسؤال عن كينونته والمغترب داخل التقنية المعاصرة،

---

(1) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 2.

DOT• نقطة

وعن ذلك التحول من الماهية إلى الكينونة، ومن سـؤال ما هو؟ إلى سؤال من هو؟ فقد كان هدفه، كما يؤكد هو نفسه، «أن ندخل في الفلسفة، وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقها، أي أن نتفلسف»[2]، لأن الفلسفة لا تقودنا إلى الذات العارفة، وإنما إلى الكينونة.

إن العودة إلى الأشياء ذاتها هي أهم مقولات الفينومنولوجيا «لأن لخبراتنا وتجاربنا كلها ميزة معينة، وهي أنها تحمل الأشياء ذاتها، حيث إننا عندما نعود إلى هذه الخبرات، نجد معنى قابلًا لأن يحيل على هذه الأشياء»[3]. وتمثل هذه الخبرات المعيش النفسي أو المجال الحيوي الخالص الذي تكون الأولوية فيه للأنا المتعالي، لذلك تُعرف الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل بأنها نظرية في المعرفة.

لم يدرك هوسرل أن التلميذ ليس صورة طبق الأصل عن أستاذه، لذلك رفض قراءة كتاب **الوجود والزمان**، لأنه يعبّر عن تحول جديد في الفينومنولوجيا يختلف عن المنطلقات التي حددها لها هوسرل من قبل، بحيث أصبحت الفينومنولوجيا مع هايدغر تعمل على وصف الكينونة وإظهارها، كما تعني العودةُ إلى الأشياء ذاتها العودةَ إلى هذه الكينونة، ولا تكون الكينونة بالمعنى الذي نجده عند الفلاسفة الوجوديين، من أمثال كيركغارد وياسبرس، أي الوجود الذي يعيشه الإنسان في حياته اليومية، وإنما الكينونة التي يتحدث عنها هايدغر هي الكينونة بمعناها الواسع، والتي تكون العودة إليها من خلال إنجاز مهمتين، أولاهما تحليل الدازين، أو ما يسميه هايدغر الأنطولوجيا الأساسية، أما ثانيتهما، فهي تحطيم الميتافيزيقا الغربية، من أفلاطون إلى نيتشه، وهي التي نظرت إلى الوجود كموجود، لأنها نسيت ذلك الفرق الأنطولوجي الموجود بين الكينونة والموجود.

هكذا نجد أنفسنا أمام طرحين متساوقين للفينومنولوجيا، الأول معرفي

---

(2) Martin Heidegger, *Questions II*, trad. André Préau [et al.] (Paris: Gallimard, 1968), p. 12.

(3) Philippe Huneman et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand Colin, 1997), p. 5.

إبســتيمولوجي يمثله هوســرل، والثاني وجودي أنطولوجي يمثله هايدغر. لذا ســنحاول أن نوضح المعالم الكبرى لهذين الطرحيــن، مبتدئين في ذلك بتتبع تطور المصطلح حتــى ظهــور الفينومنولوجيا كمذهب مع هوســرل، ثم نبيّن كيف تكــون الفينومنولوجيا مع هذا الفيلســوف نظرية فــي المعرفة، أو طرحًا إبســتيمولوجيًا، لنبين بعدها كيف توظف الفينومنولوجيا في مســألة الكينونة، في الطرح الأنطولوجي مع هايدغــر، ثم من خلال جملة من الثنائيات المتقابلة التي أهمها: بيــن عالم الحياة والكينونة، من ماهية اللغــة إلى أنطولوجيا اللغة، بين فينومنولوجيا المعنى وأنطولوجيا الفهم. وســنحاول أن نستجلي في عرض إشكالي لهذه العناصر كلها، طبيعة كلٍّ من الطرح المعرفي للفينومنولوجيا لدى هوسرل، والطرح الأنطولوجي للفينومنولوجيا لدى هايدغر.

أولًا: مقاربة في الفينومنولوجيا

يعد ضبط مفهوم الفينومنولوجيا[4] نقطة الانطلاق بالنســبة إلى أي باحث في ميدان الفلســفات الفينومنولوجيــة. وحتى لو كانت الفينومنولوجيا، نشــأة أو تاريخًا، تمثل جــزءًا لا يتجزأ من تاريخ الفلســفة، فإن مــا نتوخاه من هذه المقاربة المفهومية ليس تكرارًا لبداهة ســائدة، أو من قبيل مساهمة بسيطة في حفريات الفينومنولوجيا، وإنما هو ســعي منا إلى جعلها نقطة انطلاق للتساؤل عن مصيرها وحاضرها. فهي خطوة لا بد منها في إدراك ماهية الفينومنولوجيا، وقراءة استفتاحية تمكّننا من ضبط الهوية الفلسفية لمصطلح الفينومنولوجيا.

1 - مفهوم الفينومنولوجيا قبل هوسرل

تحيل اللفظة الفرنسية phénoménologie التي تتكون من جزأين: phénomène

(4) فضلنا اســتخدام مصطلــح «فينومنولوجيــا» وليس بعــض المصطلحات التي تســتخدمها الترجمات العربية مثل «ظاهراتية» أو «ظواهرية»؛ لبعدها عن المدلول الفلسفي للمصطلح، من حيث إن الفينومنولوجيا لا تهتــم بـ«الظاهر» كما يفهم من كلمة «ظواهريــة» أو «ظاهراتية»، وإنما الظاهر يحدس بالمعنى الفينومنولوجي، فيكون الظاهر الخارجي مجالًا لحدس الداخل.

وlogique على الكلمتين اليونانيتين phénoménon وتعني «ظاهرة» وlogos وتعني «علم» أو دراسة. وعلى الرغم من أن المذهب الفينومنولوجي ارتبط بهوسرل كمؤسس له، فإن أول من استخدم مصطلح «فينومنولوجيا» هو يوهان هانريش لامبرت في كتابه **الأورغانون الجديد** الذي صدر في عام 1764، والمعنى الذي أعطاه للفينومنولوجيا فيه هو «علم الظاهر»[5] أو فقه الظاهر، حيث اعتبر الفينومنولوجيا بمنزلة أورغانون جديد يميز الحق من الخطأ، وهو ما ساهم في توضيح مشكلة الميتافيزيقا في ما بعد، وبالتحديد علاقة الحاسة بالعقل المحض، مثل ما نجده عند كانط (1724-1804).

استخدم إيمانويل كانط مصطلح الفينومنولوجيا، كما تؤكد ذلك **الموسوعة الفلسفية العالمية**، في الجزء الرابع من كتابه **المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة**[6]، كما استخدمه في كتاب **نقد العقل المحض** في قسم «الديالكتيك الترنسندنتالي»، حيث يقول في مدخل هذا القسم، تحت عنوان «في الظاهر الديالكتيكي»: «يجب الاحتراز من عد الظاهرة والظاهر شيئًا واحدًا»[7]، ذلك أن الظاهرة تختلف عن الظاهر الذي يسميه كانط «النومين»، حيث وضع كانط حدًا فاصلًا بينهما، فتكون الظاهرة أو «الشيء لذاته» هي التجربة الممكنة، وفق الشروط القبلية للمعرفة، أما النومين أو «الشيء في ذاته»، فهو غير قابل للمعرفة، ذلك أنه ببساطة غير معطى في الحدس الحسي.

ما نلاحظه على معنى مصطلح الفينومنولوجيا في هذه المرحلة هو ارتباطها بما يظهر، كما أنها أخذت معنى نقديًا، مع لامبرت، ومع كانط بالتحديد، من خلال أن الذات العارفة لا تعرف إلا ما يظهر في الخبرة الحسية المباشرة في إطار الشروط القبلية للمعرفة، ولا سيما شرطي الزمان والمكان.

---

(5) *Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Encyclopédie Universalise, 2006), p. 1548.

(6) André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions philosophiques: Dictionnaire*, volume dirigé par Sylvain Auroux (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), tome 2, vol. 2, p. 1933.

(7) عمانوئيل كَنْت، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989)، ص 185.

ثم نجد بعدها، أول مـرة، أن مصطلح الفينومنولوجيا صـار عنوانًا لكتاب هو فينومنولوجيا الروح[8] الذي صنفه هيغـل (1770-1831)، والذي صدر أول مرة في عام 1807.

إن الحديث عن هيغل، وبالتحديد عن فينومنولوجيـا الروح، هو بالتأكيد حديث عـن رؤية جديدة للفينومنولوجيا، تمثل انعطافًا حاسـمًا في مسـارها. فعلـى الرغم من أن هيغل لم يؤسـس المذهـب الفينومنولوجـي، فإن أغلب مؤرخي الفلسـفة والباحثين يصرون على إلحاقه بهـذا المذهب. لكن ما نتفق عليه فعلًا هو أن مضمون هذا الكتاب كان يبشـر بظهور توجه فلسـفي جديد. فإذا كان مصطلـح الفينومنولوجيا، كمـا رأينا حتى هذه المرحلـة، يعني علم الظاهر أو المعرفة الممكنة، فما هو المفهوم الذي تعطيه «فينومنولوجيا الروح» للفينومنولوجيا؟

يؤكد هيغل أن الفينومنولوجيا هي «علـم تجربة الوعي»، وهي تجربة تعد بمنزلة مسـار جدلي يتبعه الوعي، من أجل بلوغ المطلق، وذلك مرورًا بمراحل أو لحظات مهمة ومتنوعـة: الوعي كمعرفة بالموضـوع الخارجي، ثم الوعي كمعرفة لذاته، وأخيرًا معرفة الروح، حيث تكون فينومنولوجيا الروح هي معرفة هذه السيرورة الجدلية لبلوغ المطلق. وهذا ما يلخّص مسار الذات، أي الوعي، من الذات إلى الشـيء في ذاته إلى الروح، حيث تكـون وظيفة الفينومنولوجيا معاينة الانتقال من المحسوس إلى معرفة المطلق.

إن معرفة المطلق، أو اسـتعادة الـروح هي ما يسـمّى الفينومنولوجيا في فينومنولوجيا الروح، حيـث يكون الهدف من وراء خبرة الوعي وتتبع مسـاره الجدلي الذي يسلكه لبلوغ المطلق عبر مراحل متنوعة، على اعتبار أن المرحلة اللاحقة تشـمل السـابقة، هو وصف ذلك الجهد من أجـل تحقيق الذات، أو بالأحرى اسـتعادتها، وهذا ما يبيّـن أن مفهوم الظاهرة عند هيغـل، باعتبارها

---

(8) إن كتاب فينومنولوجيا الـروح (*La Phénoménologie de l'esprit*) صدر أول مرة بهذا العنوان، لكنه صدر في طبعات لاحقة بعناوين فرعية، من بينها علم تجربة الوعي وعلم ظواهرية الروح.

مرحلة من مراحل الوعي، هو أكثر ارتباطًا بالتاريخ، لا بالجوانب المعرفية، كما رأينا مع كانط.

يبين جان فال أن كتــاب فينومنولوجيا الروح هو نمط من فلســفة التاريخ أو تاريخ الفلســفة، حيث يكون لكل لحظة من لحظــات الوعي معنىً وارتباط باللحظة التي تسبقها. وبالتالي، تكون الفينومنولوجيا عند هيغل تحقيقًا لسلسلة من الظواهر[9]، حيث إن هوية الروح في خضــم جدلية الوعي تتحقق في روح الظاهرة التي تحتوي التاريخانية الأصلية لمظاهر الروح[10]، وإنه من خلال سعي الوعي إلى بلوغ حقيقة ذاتــه والتفكير فيها يتحقق مفهوم التطور الفينومنولوجي لهذا الوعي.

إن الحديث عن أهمية الوعي وتطــوره الفينومنولوجي، في فينومنولوجيا الروح عنــد هيغل، يدفعنا إلى الحديث عن التأثر الكبير للفلاســفة المعاصرين بهيغــل، خصوصًــا الفينومنولوجيين منهم، وهــذا ما يؤكــده مرلو-بونتي في المحاضرات التي ألقاها في جامعة السوربون من خلال ما سماه «غياب الفلسفة منذ هيغل»[11]، إذ يقول في موضع آخر «إن هيغل هو أصل كل شيء عظيم في الفلســفة منذ قرن، فهو أصل الماركسية، ونيتشــه والفينومنولوجيا، والوجودية الألمانية، وحتى التحليل النفسي»[12].

بناء على ما ســبق كله، نصل إلى أن مصطلح الفينومنولوجيا، منذ ظهر مع لامبرت، مرورًا بكانط وصولًا إلى هيغل، ظل يحمل تقريبًا المعنى نفســه؛ أي الظاهر أو المظهر، ولذا تأخر ظهور المذهــب الفينومنولوجي إلى بداية القرن العشرين، أي حتى ظهور كتاب أبحاث منطقية لإدموند هوسرل في عام 1901.

---

(9) Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1951), p. 7.

(10) Néji Elounelli, «Le Phénoménologique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel,» *études phénoménologiques, acte des travaux de L'UERP*, publiés sous la direction du Mohammed Joua, p. 29.

(11) Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 141.

(12) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 79.

2 - مفهوم الفينومنولوجيا مع هوسرل

أحدثت فينومنولوجيا هوســرل تأثيرًا كبيرًا في الفلســفة المعاصرة، حتى أصبحــت الفينومنولوجيا من أكبر التيارات الفلســفية. وعلى الرغم من أن كلًا من أتباع هوسرل سلك طريقًا جديدة غير التي حددها منذ البداية، فإنه كان لهم جميعًا، مع اختلاف توجهاتهم، قاسمًا مشــتركًا، وهو أنهم فكروا مع هوسرل، وليس مثل هوسرل. وهذا ما أدى إلى تطور الفينومنولوجيا ومباحثها، فارتبطت بالدين والأخلاق والفن وغيرها. ولكن علــى الرغم من جميع هذه التوجهات المتنوعة، إن لم نقل المختلفة، يؤكد جميع الفينومنولوجيين المعاصرين أهمية فينومنولوجيا هوسرل وقيمتها بوصفها مذهبًا ومنهجًا.

نبدأ من حيث بدأ هوســرل، وذلــك بتوضيح مفهــوم الفينومنولوجيا، إذ اعتبرها مجالًا جديدًا من البحث يمكن أن يقدم إلينا موضوعية جديدة، فيقول: «هو علم جديد، إنه الفينومنولوجيا»، وكأن هوســرل يبشــرنا بظهور هذا العلم الجديد، وتعني كلمة الجدة هنا ارتباطها بالموضوع والمنهج. فما هو الموضوع الذي تختص الفينومنولوجيا بدراســته؟ وما هو المنهــج الذي يتجه من خلاله الفينومنولوجي إلى دراسة هذا الموضوع؟

نحاول الإجابة عن الســؤال الأول، ونؤجل الإجابة عــن الثاني إلى حين اكتمال شــروطها. يقول هوســرل في كتابه فكرة الفينومنولوجيا: «إن الســمة الفارقة للفينومنولوجيا هي أنها تحليل للماهيــة، وبحث في الماهية، في نطاق اعتبار نظري محض... فهي تفترض أن تكــون علمًا ومنهجًا بين الممكنات... انطلاقًا من أســس الماهية التي لهــا إنما هي ممكنة عمومًا، مشــكلة ومباحث [الفينومنولوجيا] هي تبعًا لذلك مباحث عامة في الماهية». وهذا ما يبين لنا أن الماهية هي مادة البحث التي يشتغل عليها الفينومنولوجي، ولكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: ما الذي يقصده هوسرل بالماهية؟

يجيبنا هوسرل بقوله «إن هوية الماهية، تتحدد من خلال الماهية ذاتها، بما

ثقافة

هي معطاة في الحدس، أو في الوعي كما هــو، إنها لا تتغير»[13]. والعودة إليها خطوة مرجعية لا بد منها في دراسة الظواهر، من ناحية ارتباطها بذلك المحتوى الكامن في الشــعور، أو الوعي، والأكثر من ذلك المعطى في الحدس المباشر، وبالتالي تنسينا فينومنولوجيا هوسرل ذلك التمييز أو الحد الفاصل الذي وضعه كانط، من قبل بين الظاهرة والشيء في ذاته، ويصبح المفهوم الجديد للظاهرة، يشــير إلى ما يظهر على ســاحة الوعي، حيث يمكن معرفتها عن طريق وصف ماهيتها وذلك بالتعالي.

توصف فينومنولوجيا هوســرل بالمتعالية؛ وهو مصطلح استخدمه كانط من قبل في كتابه نقد العقل المحض وكان يعني به الشــروط القبلية للمعرفة، والتــي لا تتم هذه المعرفة من دونها. أما بالنســبة إلى هوســرل، فإن المعنى مختلف عنده حيث إن الإشكالية الترنســندنتالية بأكملها تتمحور حول علاقة الأنا الخاص بي، بمــا يوضع في البداية بكيفية تلقائية: «نفســي أنا، ثم علاقة هذا الأنا وحياة وعيي مع العالم، الذي أنا على وعي به»[14]، ذلك أن جوانب القبلية تظهر من خلال العودة إلى الذات العارفة التي يســبق وجودها العالم، لأنها هي مصدر معرفتنا به.

بناء على ما ســبق، يتبين لنا أن الفينومنولوجيا كما أرادها هوســرل، هي دراســة لماهيات الظواهر كماهية الإدراك وماهية الحــب وماهية التذكر... مع تأصيل هذه الدراســة أو البحث. ويؤكد لنا جان لاكوســت في هذا الصدد أن الفينومنولوجيا هي أولًا وصف لعالم الماهيات المستحضرة من جانب الحدس الماهوي الــذي من مميزاته أنه لا يرتبــط بالعالم التجريبــي للوقائع، كما أنها مشروع تأسيسي يبحث عن «مصدر أولي» أصلي في الأنا المفكر الخالص، في الأنا كمصدر للمعرفة الممكنة[15].

---

(13) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 379.

(14) Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, tel; 151 (Paris: Gallimard, 1976), p. 113.

(15) Jeam Lacoste, *La Philosophie au xxème siècle* (Paris: Hatier, 1988), p. 49.

هكذا تتضح لنا معالم الموضوع الذي تختص الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوســرل بدراســته، والذي هو الماهية، لكن «الفينومنولوجيا تدل كذلك في الأصل على منهج وعلى موقف لفكر (موقف الفكر الفلســفي) و(المنهج الفلســفي) خصوصًا»[16]. إن ما تتميز به الفينومنولوجيــا، ويجعلها في الوقت نفسه تختلف عن الفلسفات الأخرى، هو أنها فلسفة للمنهج تعمل على وصف أفعال الوعي وموضوعاته، فما هي أهم المبادئ والمنطلقات التي تقوم عليها؟

أ - الوعي كأولوية فينومنولوجية

يُعتبر الوعي المجال الــذي تتجلى فيه ماهيات الظواهــر وميدان البحث الفينومنولوجــي، وبالتالي فهو أولويــة لا تقوم الفينومنولوجيــا من دونها، فما المقصود بالوعي؟ وما هي المعاني التي يتخذها في فينومنولوجيا هوسرل؟

عندمــا يؤكــد هوســرل أن الفينومنولوجيا هــي «العلم الكلــي بالوعي المحض»[17]، فهــذا يعني أن الوعي الــذي يحمل ماهيــات الظواهر هو بهذا المفهوم يختلف عن الوعي عند الكانطيين الجدد، خصوصًا الذين ينظرون إليه من خلال دلالته التجريبية، لكن إذا كان الوعي الذي يتحدث عنه هوســرل هو وعي محض خالص، فما الذي يحتويه هذا الوعي؟ يجيبنا هوســرل في أبحاث منطقية: «إذا فصلنا بين الأنا الجســماني والأنا التجريبي، ثم ميّزنا الأنا النفسي عن محتواه الفينومنولوجي، فإنه يتحول إلى وحدة الوعي وبالتالي إلى المركّب الحقيقي للمعيش الذي نجده معطى فينا بوضوح»[18].

---

(16) إدموند هوســرل، فكــرة الفينومينولوجيا، ترجمــة فتحي إنقزو (بيــروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 56.

(17) Edmund Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (1906-1907)*, trad. Laurent Joumier (Paris: Vrin, 1998), p. 262.

وانظر أيضًا: Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 231.

(18) Edmund Husserl, *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 153.

ما نفهمه من هذا القـــول أن الوعي هو بمنزلة مجال أصيل، وتتمثل جوانب الأصالة فيه في كونه يرتبط بالمعيش، وكي نوضح مفهوم المعيش وكيفية ارتباطه بالوعي، نسوق المثال الآتي، للتمييز بين اللون المتخيل والمعيش الذي يتخيل هذا اللون: «فإن ما أدركه من اللون هو فكر موجود الآن، إلا أن اللون نفسه ليس لونًا موجودًا، لأنه غير محسوس، وعلى الرغم من ذلك فهو موجود في فكري، بل في وعيي، لكن كل وضع وجود تجريبي، يمكنــه أن يصبح معلقًا بإقصاء الدلالات المفارقة، مثل لون المنزل أو الصحيفة وحينها آخذ اللون كما أراه بالضبط، يعني كما أن لو أني ‹أعيشه›، ‹إنه يظهر وهو يظهر بنفسه، ويعرض نفسه بنفسه›»[19].

يجدر بنا أن نُبرز هنا المكانة التي يحتلها المعيش في تحليلات هوســرل، أي ذلك المعيش الذي يعبّر عن خبرة الـــذات، حيث إن الحالات المتنوعة من أفكار وأهواء وأســـاليب خاصة تتميز بها الذات هي بمنزلة معايير تتحكم في ما يصدر عنها من أفعـــال وعي، وهنا تزداد أهمية المعيـــش باعتباره يؤكد حضور الذات، بل حضور المعنى، وهذا ما اهتم به جـــاك دريدا (1930-2004) في كتابه **الصوت والظاهرة**، وهو دراسة جيدة عن فينومنولوجيا هوسرل، إذ يجزم أن قيمة الحضور تكمن في ظهور الموضوع في الوعي بفضل الحدس الفعال[20]. وهذا ما يسهل علينا فهم عبارة هوســرل «كل وعي هو وعي بشيء ما»[21]، فأنا أدرك مثلًا هـــذا المكتب في وعيي، حين يكون العالـــم وموضوعاته قائمين في وعيي، فالوعي يرتبط بالإدراك الخارجي كما يرتبط بالإدراك الداخلي أو الوعي المحايث، لأنـــه داخل كل وعي يوجد «محتوى محايـــث»[22]. وهذا المحتوى الذي يمثّل مضمون خبرة الذات المفكـــرة، إذ يكون المعنى القصدي كامنًا في هذه الخبرة، كرابط يجمع بين أفعال الوعي وموضوعات التفكير.

---

(19) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 110.

(20) Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 8.

(21) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 28.

(22) Edmund Husserl, *Leçon pour une phénoménologie de conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, épiméthée; 29 (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 100.

ب - الطابع القصدي للوعي

تتميــز الظواهر في فينومنولوجيا هوســرل بتكوينها القصــدي. وللتعرف إلى هــذه الخاصية، مــا علينا إلا تحويــل انتباهنــا نحو فكرنــا وأحواله، أي بانعكاس الفكر على ذاته. ولتوضيح هذه المقولة الأساســية في الفينومنولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل، ننطلق من تســاؤل: ما المقصود بالطابع القصدي للوعي؟ وكيف يظهر؟

يقول هوســرل في **التأملات الديكارتية**: «إن المهمة التي أعطيتها لتأملاتي الفينومنولوجية هــي... فهْم جميع الموضوعــات القصديــة المرتبطة بأفعال الذات»[23]، ذلك أن ما يصدر عن الوعي هو ذو طابع قصدي، أي إن هناك معنى محايثًا للوعي فــي ما يصدر عنه من أفعــال، كالإدراك والتخيل... ويكون هذا القصد هــو إحالة متبادلة بين الذات العارفــة وموضوعها المعروف. ولتوضيح هذه الفكرة، نقول إن الطابع القصدي هو ما يميــز المعيش الكامن في الوعي. وهذا ما تؤكده لنا عبارة هوسرل: «كل ما يوجد في الوعي هو كل ما يظهر»[24]. ولكن إذا كان القصد هو ما يضمن احتواء الوعي لموضوعه، فما هو دور القصد بالنسبة إلى هذا الموضوع؟

«إنه حماية لهذا الموضوع»[25]، وبالتالــي فالمعيش القصدي هو ظاهرة، لا لأنه معيــش أو خبرة، وإنمــا لأن القصد هو ما يضمن ظهوره على ســاحة الوعي، ولا أدل على ذلك من قول هوســرل: «إن المعيشات المعرفية تنطوي بحســب طبيعتها على قصد، أي إنها تقصد شــيئًا، وتتعلق بهــذا النحو أو ذاك بموضوع»[26].

---

(23) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 32.

(24) Husserl, *Recherches logiques*, p. 145.

(25) Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne* (Paris: Presses universitaires de France, 1997), p. 286.

(26) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 93.

إن الطابع القصدي هو الارتباط الموجود بين أفعال الوعي والموضوعات الكامنة في هذه الأفعال، وهذا ما يدل على قيمة وأهمية الطابع القصدي الذي يكون قد قدّم حلًا لمشكلة الإدراك في فينومنولوجيا هوسرل، ذلك أن الوعي القصدي ليس مرتبطًا بموضوعه فحسب، بل هو مصدر هذا الموضوع أيضًا. لكن هذا الطابع القصدي يبقى بلا معنى إذا لم يكن هناك حدس يساعده في إنجاز معناه.

ج - الحدس وتأسيسه المعنى

يُعرف الحدس عمومًا بأنه طريقة مباشرة للمعرفة، لا يفترض واسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، ويكون منظورًا إليه في فينومنولوجيا هوسرل من خلال ارتباطه بخبرة الذات العارفة، وهذا من بين أهم ما يدخل في اهتمامات الباحث الفينومنولوجي، فما المقصود بالحدس الذي تهتم به فينومنولوجيا هوسرل؟ و كيف يؤسس المعنى؟

يقول هوسرل: «أن نحدس على الدوام يعني أن نتبع هذا التدفق للظواهر في الزمن الفينومنولوجي، أو القبل- تجريبي»[27]، كما يقول أيضًا: «إن هذا العالم معطى في الحدس»[28]، وذلك من ناحية أن الحدس يستدعي جملة الخبرات التي تكون موضع وصف وتأمُّل، كما أنه إذا كان المعنى في الفينومنولوجيا الترنسندنتالية يُبنى من خلال الرد الفينومنولوجي، فإن الفضل يرجع إلى الحدس الذي يعطي العالم فرصة البناء والتكوين. لكن كيف تتم هذه العملية؟ بعبارات أخرى، ما طبيعة العلاقة بين الحدس والظواهر؟

إن ما تؤكده فينومنولوجيا هوسرل هو أن الظاهرة لا توجد خارج الحدس، لأن ما يوجد فيه ليس أفعال التفكير الصادرة عن الوعي فحسب، بل موضوعاته كذلك، حيث إن هناك ظواهر متنوعة في الوعي، لكن ندركها

(27) Husserl, *Introduction à la logique*, p. 265.

(28) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 59.

كلها بفضل الحدس في كلٍّ متجانس: «فنحـــن مثلًا، في الوعي نحدس ظواهر عدة، ظواهر الألوان وظواهر الأصوات وظواهر الأشـــياء وظواهر الأحكام... لكننا نتوقف عندها كظاهرة واحدة معطاة حدســـيًا في وحـــدة الوعي»[29]. إن البحث الفينومنولوجـــي لا يؤخذ معناه ولا مجراه إلا فـــي إطار الحدس؛ لأن الفينومنولوجيـــا تعمل علـــى التبيين الحدســـي، وعلى تحديـــد المعنى وعلى تمييزه: «حيـــث تقارن وتميز، تصل وتعقد العلاقة، تقســـم إلى أجزاء أو تفصل اللحظات، ذلك كله في نطاق حدســـي محض»[30]. ويؤدي هذا كله إلى نتيجة مفادها أن الحدس مقدمة، أو بالأحرى شرط ضروري تقوم عليه خبرة الذات. ومن خلال الاطلاع على الأطروحات الأساســـية التي تقوم عليها فينومنولوجيا هوسرل يتبين لنا أن الوعي الخالص أو المحض، هو نقطة الانطلاق في البحث الفينومنولوجي، وذلك لاحتوائـــه على الماهيات الخالصة للظواهر حيث يعمل الفينومنولوجـــي على تأمل هذه الماهيات ووصفها، مـــن خلال توضيح الطابع القصدي للوعي المؤسس لموضوعاته التي تحمل معنى بفضل الحدس المميز لقصدية الوعي.

تأسيسًا على ما سبق ذكره، يتبين لنا أن فينومنولوجيا هوسرل هي في المقام الأول نظرية في المعرفة تتأسس على الذات العارفة، لا بالمعنى الديكارتي، لأن الذات الهوسرلية لا تنفي العالم، وإنما تحول الانتباه منه إلى الخبرة الكامنة في الوعي، حيث تؤكد ناتالي ديبراز أن فينومنولوجيا هوسرل هي تجاوز لكثير من المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية، لأنه حاول أن يجعل من الفينومنولوجيا إبســـتيمولوجيا تتميز بالجمع بيـــن المتناقضات، على الرغم من أنها تســـير في الاتجاه نفسه[31].

على الرغم من أن فلاسفة سابقين كثرًا، خصوصًا الذين تحدثنا عنهم إلى

---

(29) Husserl, *Introduction à la logique*, p. 269.

(30) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 97.

(31) Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète*, cursus (Paris: Armand Colin, 2006), p. 19.

DOT• نقطة

حد الآن، تطرقوا إلى مفهوم الظاهرة، فما يميز مفهوم هوسرل للظاهرة هو أنها بمنزلة عنصر أصيل لا يمكن رده إلى غيره، حيث ما عادت الظاهرة هي الشيء الموضوعي، ولا هي المظهر كما كان مع كانط. بل إن الظاهرة هي ما يظهر في وعي الذات، ولهذا كان شعار فينومنولوجيا هوسرل هو «العودة إلى الأشياء ذاتها»، أي إلى الظواهر المحض الكامنة في خبرة الذات التي لا تشوبها أحكام مسبقة، إنه «المجال الحيوي الخالص» الذي يتميز بطابعه الحدسي.

ثانيًا: هوسرل وأزمة الأسس: المشكل الإبستيمولوجي(32)

إن ما يميز هوسرل من غيره من الفلاسفة الألمان هو أنه لم يكن في فلسفته تأثير ديني، فهو لم يتكون تكوينًا لاهوتيًا على الرغم من أصوله اليهودية، بل كان شديد الاهتمام بالعلوم، ولا سيما الرياضيات، وهذا ما يمكن أن نعدّه مبررًا موضوعيًا ومعرفيًا ومنهجيًا في تأسيس مشروعه النقدي، المتمثل في حل أزمة العلوم الأوروبية، إذ لاحظ هوسرل أن الفلسفة مهددة بفقدان مكانتها أمام العلم، لذا كان هدفه في هذه المرحلة محاولة إقامة الفلسفة كعلم صارم، من خلال وضع مبادئ الفينومنولوجيا الترنسندنتالية.

صنف هوسرل كتابًا بعنوان أزمة العلوم الأوروبية والفينومنولوجيا الترنسندنتالية. وتبين لنا قراءة سريعة في عنوانه أنه يشخّص المشكلة القائمة التي تتعلق بالمعارف والعلوم التي يقوم عليها الفكر الأوروبي، وكذا الحل

(32) الإبستيمولوجيا (L'Épistémologie)، يرتبط معناها عند الأنغلوسكسونيين بفلسفة العلم، فهي تدرس العلم من ناحية المناهج والمبادئ والمفاهيم والنتائج المتوصل إليها، أما عند الفرنسيين فهي ترتبط بنظرية المعرفة، من خلال تحليل أنماط المعرفة ونقدها، وارتبط هذا المصطلح في التفكير العلمي المعاصر بالإبستيمولوجي الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard). وارتبطت الإبستيمولوجيا بالمسائل الآتية: أزمة الأسس في الرياضيات والصورنة في المنطق، والمبادئ في الفيزياء، وذلك بهدف التجديد في فلسفة العلم، وهذا ما نجده عند راسل وهلبرت وبرور مثلًا؛ ترييض المنطق، وهذا ما نجده عند رودلف كارناب وفتغنشتاين ورايشنباخ مثلًا. انظر:
Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, vol. 2, p. 813.

الملائـــم الذي تتطلبه هذه المشـــكلة، ألا وهي الفينومنولوجيا الترنســـندنتالية التي رأى فيها هوسرل إمكانية واســـعة من الناحية المعرفية والمنهجية لتجاوز هذه الأزمة. وما يجب تأكيده هنا أن مشـــروع هوســـرل النقدي هو مشـــروع إبســـتيمولوجي في المقـــام الأول، وقد تحيلنـــا هذه الصفة على المشـــروع الكانطي، لكن ما يميز هوســـرل من كانط هو أن الثاني ســـعى إلى نقد العقل وبالتالي إصلاحه، أما هوســـرل فكان مشـــروعه أعمّ، بل وأهـــم، إنه إصلاح الإنســـانية. ولإنجاز هذه المهمة، دخلـــت الفينومنولوجيا الترنســـندنتالية عند هوســـرل في حوار مع العقلانية الغربية بدءًا بمناقشـــة أهم مقولات الحداثة، وصولًا إلى نقـــد أهم المذاهب والعلـــوم وتجاوزها، تلك التـــي تمثل الفكر الأوروبـــي. وانطلاقًـــا من هذا، نشـــأت الأســـئلة الآتية: ما المقصـــود بأزمة الأســـس؟ ما هي أهم المذاهب والعلوم التي تشـــكل جوانـــب هذه الأزمة؟ ثم كيف تكون الفينومنولوجيا الترنســـندنتالية أفقًا إبســـتيمولوجيًا لتجاوز هذه الأزمة؟

ظهرت فينومنولوجيا هوســـرل في ظل أزمة العلـــم، أو بالأحرى كنتيجة حتميـــة فرضها واقع الفكر الأوروبـــي المتأزم، وقد وضح لنا هوســـرل مفهوم الأزمة قائلًا: «إن أزمة علم ما لا تعني ســـوى أن علميته الحقّة، أي الكيفية التي حدد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة بأكملها، أصبحت موضع ســـؤال»[33]. والأزمة بهذا المعنى ترتبط بالمنهج كما ترتبط بالموضوع أيضًا، لأنهما شـــرطان ضروريان لأي حقـــل معرفي لكي يصيـــر علمًا، ولأن نظرية المعرفة التقليدية تبنى على علاقة الـــذات العارفة بالموضوع المعروف، مع إعطاء الأولوية لأحد الطرفين علـــى الآخر، وذلك باختلاف المذاهب، فقد جاءت الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل كتجاوز للصراع التقليدي بين النزعة التجريبية من جهة والنزعة العقلانية من جهة أخرى.

لا يمكننا الحديث عن نقد الفينومنولوجيا الترنســـندنتالية لدى هوســـرل

(33) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 11.

للحداثة، مــن دون الانطلاق مــن ديــكارت (1596-1645)، لأن العلاقة بينهما علاقــة نقدية بقدر مــا هي وطيــدة، فحتى لو كان هوســرل يؤكد في كثير مــن الأحيان أن ديــكارت قدم إلينا أهم اكتشــاف في تاريخ الفلســفة، ألا وهــو الكوجيتو، إلا أن ما نلاحظــه هو اختلاف المشــروعين الديكارتي والهوســرلي، حيث إنه إذا كانت نقطة الانطلاق عند ديكارت هي الشــك في حقائق العالم فهي عند هوســرل وضع هذا العالم بين قوســين، أو ما يسمّيه الرد الفينومنولوجي. كما أن الفينومنولوجيا لدى هوســرل تســعى إلى الثورة على نظرية المعرفة التقليدية، وبالتالي إلى تقديم حل إبســتيمولوجي جذري لها، لكن في هذه الفكرة بالذات كانت اســتفادة هوسرل من ديكارت، فكيف ذلك؟

يثمن هوســرل قيمة الكوجيتو الديكارتي، من حيــث إن فيه عمقًا يصعب النفاذ منه، وهذا العمق هو ما ســيكون في ما بعد محل تأويل هوسرل. وتكمن أهمية المنهج الديكارتي فــي «أنه وضع لأول مرة الطبقــة الدنيا لكل المعرفة الموضوعية - أي الأرضية المعرفية لــكل العلوم القائمة، لكل العلوم المتعلقة بالعالم، أقصد التجربة بالمعنى المعتاد، التجربة الحســية - موضع سؤال، من منظور نقــد المعرفة»[34]. وما نفهمــه من هذا القول أن هوســرل أراد توظيف المهمة النقدية للمعرفة التي أسسها ديكارت، والتي ستجعل من الفينومنولوجيا الترنســندنتالية طرحًا إبســتيمولوجيا نقديًا، يحاول حل المشــكلات المعرفية القائمة، مــن دون أن تكون هذه المهمــة النقدية موجهة إلى التجربة الحســية فحسب، كما كانت مع ديكارت، وإنما موجهة إلى نقد التجربة بمعناها الواسع، وبكل أبعادها الحسية والنفسية.

إن ما استفاده هوسرل من ديكارت هو الأســاس الإبستيمولوجي في نقد العلوم والمعارف، وكان هذا في الوقت نفســه نقطة انطلاق لمعاودة قراءته أو التفكير في ما لم يفكر فيه، بحيث يمكننا أن نقول إن هوسرل فكر مع ديكارت

---

(34) المصدر نفسه، ص 88.

ضد ديكارت، وإن مـــا يعيبه عليه هو أنه لم يســـتثمر النتائج المتوصل إليها من خلال الكوجيتو، وهو ما اعتبره ســـوء تأويل ديـــكارت لذاته، حيث يقول: «مع الأسف، إن ديكارت لم يحقق التجذر الأصيل لأفكاره من ناحية أنه لم يُخضع أفكاره الســـابقة كلها، والعالم كلية إلـــى الإيبوخيـــة»(35). إن الإيبوخية تعرّف بأنها التوقف عن الحكم، حيث يقول هوســـرل: «إننا نلجأ إلى الإيبوخية لتغيير الموقف الطبيعي الذي هو الموقف الســـائد، وذلك لأسباب ماهوية لا لأسباب عرضية»(36). وبالتالي فإن هوسرل قدّر قيمة الكوجيتو وأهميته أكثر من مكتشفه، لأنه لم يتوقف عنده، وإنما بحث داخله، فكان له أن اكتشـــف فيه ما لم يكتشفه ديكارت. فما الذي اكتشفه هوسرل في الكوجيتو؟

تقـــدم إلينا قراءة هوســـرل للكوجيتو الديكارتي كوجيتـــو جديدًا، يتجاوز الذاتية الديكارتية التي تفصل بين الوعي والعالم، ويجعل الأنا مرتبطًا بما يفكر فيه، فيكون الكوجيتو الجديد على النحو الآتي: أنا - أفكر - موضوع التفكير، ويســـمي هوســـرل الأنا المفكر «النواس»، وموضوعات التفكير «النوام». وفي رأي أندريه دي مورالت، فإن التأثير المتبادل بين النوام والنواس يجعل من الأنا المفكر افتتاحًا للخبرة المتعالية التي تحمـــل بدورها خبرة متعالية، أي خالصة، لا وعيًا تجريبيًا(37).

ينتقل النقـــد الفينومنولوجي من تجـــاوز الديكارتية إلـــى علوم ومعارف شـــكلت دعامة أساســـية للفكر الغربي، وهـــي الرياضيات من جهـــة، والنزعة الســـيكولوجية من جهة أخرى. وقد أولاهما هوســـرل اهتمامًا كبيرًا، خصوصًا النزعة السيكولوجية التي نقدها في أغلب مؤلفاته. فأين تتجلى بالتحديد معالم الأزمة في هذه العلوم والمذاهب؟ وكيف واجهتها الفينومنولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل؟

---

(35) Ibid., p.91.

(36) Ibid., p.172.

(37) André De Muralt, *Idée de la phénoménologie: Exemplarisme husserlien* (Paris: Presses universitaires de France, 1958), p. 278.

شـهدت الرياضيات في النصف الثاني من القرن الثامن عشـر ما يعرف بأزمة الأسـس، وهذا ما جعل علماء الرياضيات يسعون إلى حل هذه الأزمة باللجـوء إلى المنطق، مـن خلال إحداث تقـارب بين مباحـث الرياضيات ومباحث المنطق، كما حاول العلماء ترييض الطبيعة، ولا سـيما عند غاليليه، وكان السـؤال الذي حاول هوسـرل الإجابة عنه، أو بالأحرى تبيان حدوده، هو: هل النزعة العلمية هي الإمكانية الوحيدة لفهم الواقع؟ ولاحظ أن الطبيعة أصبحت بمنزلة كون رياضي، كما لاحظ أن الرياضيات الخالصة لا تتعلق إلا بالأشـكال المجردة للصور المكانية والزمانية، خصوصًا في ميدان الهندسة، وهذا ما جعله يعترض عليه بقوله: «لكن مما له أهمية كبيرة ملاحظة ما حدث مع غاليليه، من إقحام لعالم المثاليات الذي هـو تركيب نظري رياضي محل العالم الواقعـي المعطى واقعيًا في الإدراك، إنه عالـم التجربة الممكنة، عالم عيشنا اليومي»[38].

إن هذا العالم الذي يتحدث عنه هوسـرل هو الذي جرى تهميشه بإحلال عالم الطبيعة محله، إنه عالم المعيش أو عالم الحياة، أي حياة الوعي الخالص القصدي، وهنا مكمن الأزمة؛ لأنه تم إحلال الحدس الهندسـي محل الحدس الأصلي الكامن فيـه. وبالتالي، أصبحت الصيغ الرياضيـة غطاء يحجب عالم المعيش، بكل ما يحمله هذا العالم من تجارب وحقائق. لكن اهتمام هوسـرل بأزمة الرياضيات لم يكن بقدر اهتمامه بالنزعة السـيكولوجية التي شكلت أكبر قسم من أزمة العلوم والمذاهب الأوروبية.

إن الاعتراض على النزعة السيكولوجية، خصوصًا على موقفها من القوانين المنطقية، لم يرتبط بهوسرل فحسـب، بل كان هذا المذهب عرضة للنقد أيضًا من جانب أغلب المفكرين والفلاسـفة المعاصرين، كهايدغر مثلًا في أطروحة الدكتوراه التي قدمها في عام 1915، والموسـومة بـ «نظرية الحكم بحسـب المذهب النفسي». أما مكمن اعتراض هوسـرل على هذه النزعة، فهو اعتبارها

(38) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 57.

المقولات والأحكام المنطقية حوادث نفسـية بسيطة، فلو أُسّست المعرفة على الحوادث النفسية، لكانت الحقائق مختلفة باختلاف هذه الحوادث من شخص إلى آخر، وبالتالي، لا يمكن في النهاية الوصول إلى معرفة موضوعية[39].

لتوضيح الفكرة أكثر، نقول إن النزعة الســيكولوجية لا تفصل بين عملية التفكير والفكرة في حد ذاتها بصفتها ما يجــري التفكير فيه، فمثلًا عندما نقول أ > ب و ب > ج، فــإن أ > ج. فهنــا نميز بين الحالة الســيكولوجية التي نصف من خلالها العملية، وبين الإنجــاز الفعلي لهذه العمليــة، والحالة الأولى من اختصاص الســيكولوجيا، أما الثانية فهي من اختصــاص المنطق، وهذا ما لم تدركه النزعة الســيكولوجية، وبالتالي هذا ما جعل هوســرل يتجه إلى المنطق المحض.

لتجاوز الاختلاف في الحقائق الذي يترتب عن الأنا النفسي، يؤكد هوسرل ضرورة العودة إلى قوانين المنطق المحــض المرتبطة بالفكر المحض، لأن ما يمتاز به هذا المنطق هو «أنــه عالم من الموضوعات المثالية، عالم 'تصورات'، كما تعوّدنا القول. فكل حقيقة هنا ليست غير تحليل الماهية، أو التصور بحيث إن ما تتطلبه هذه التصــورات هو عدم الفصل بين محتواهــا ومعناها»[40]. وما تجدر الإشــارة إليه هو أن تفطّن هوســرل لضرورة اللجوء إلى قوانين محض للمنطق يبين الطريقة الصحيحة للتفكير، وهذا هو البعد الحقيقي للمنطق. لكن الإمكانية الواســعة التي سمحت لهوسرل بنقد النزعة الســيكولوجية، وبالتالي تجاوزها، كانت ممثلة في القصدية التي أخذها عن برنتانو، وهو يعترف بفضله عليه في هذا المجال، حيث يقول: «إن خاصية الوعي التي مفادها أن كل وعي هو وعي شــيء ما، ترجع إلى الاكتشــاف الذي قدمه برنتانو، علــى اعتبار أن القصدية هي الميزة التي تتميز بها الظواهر النفسية»[41].

(39) Huneman et Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, p. 10.

(40) Husserl, *Introduction à la logique*, p. 99.

(41) Husserl: *Méditations cartésiennes*, p. 43, et voir notamment: *Recherches logiques*, p. 165.

وما نفهمه من كلمة اكتشاف هو أن برنتانو كان أول من أكد تلك الخاصية التي تتميز بها الظواهر النفسية التي لم يتفطن لها علماء النفس من قبل، ألا وهي العلاقة الموجودة بين الظاهرة ومحتواها، ليصبح كل معيش نفسي معيشًا قصديًا. وعليه يقدم إلينا هوسرل مفهومًا جديدًا للذاتية، فليست هي ذات تشك في العالم مثل الذات الديكارتية، ولا هي ذات ترتبط بالشروط القبلية للمعرفة مثل الذات الكانطية، وإنما هي ذات متعالية تقصد موضوعها، وتكون منبع الحقيقة واليقين.

بناءً على ما سبق، ومن خلال النقد الذي وجهه هوسرل إلى المذاهب والعلوم السابقة الذكر، يمكننا حصر أهم مظاهر أزمة العلوم الأوروبية في:

- النظرة إلى العالم نظرة مجردة صورية، وهو الخطأ الذي وقعت فيه الرياضيات، وهذا ما أدى بالمعرفة، ولا سيما العلمية منها، إلى الانحراف عن المسار الحقيقي، بحيث كان من الأولى الاتجاه إلى الأشياء ذاتها لا تجريدها وصورنتها.

- عدم التمييز بين المفاهيم، كالعملية الفكرية والعملية النفسية، الواقع والروح، وهو الخطأ الذي وقع فيه بعض المذاهب، خصوصًا النزعة النفسية.

ما يمكن قوله هو أن مظاهر أزمة العلوم الأوروبية على تنوعها تشترك في خاصية واحدة، وهي تجاوزها وتغطيتها للمجال الحيوي الخالص أو عالم الحياة، وهذا ما جعل هوسرل يسعى إلى البحث عن أساس مطلق للمعرفة، من خلال وضع منهج يتلاءم مع طبيعة هذه المهمة، إذ يقول: «إني لن أصل مطلقًا إلى أي معطى بريء من كل مفارقة إلا بردٍّ جعلنا له اسم الرد الفينومنولوجي»[42]. ويقوم هذا المنهج الفينومنولوجي على بعض الخطوات والمراحل التي يتبعها الفينومنولوجي بدءًا بالإيبوخية، الخطوة الضرورية في منهج الرد الفينومنولوجي، لأنها تعمل على تجاوز المواقف والأحكام السابقة

(42) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 80.

المتناقضة التي تعطي الأولوية إما للذات وإما للموضوع، وهذا ما ترفضه الإيبوخية، وبالتحديد ترفض إصدار حكم إزاءه.

أما الخطوة الثانية، فهي الرد الماهوي، حيث «يحصل مجرد التأمل الحدسي في معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفي أنا (ظاهرة) هذا التعقل»[43]، فننتقل هنا من العالم إلى الوعي، ولكن ما لاحظه هوسرل في هذه المرحلة هو أننا لا نصل كلية إلى المعرفة الخالصة، وهذا ما أدى به إلى وضع خطوة جديدة في المنهج الفينومنولوجي، ألا وهي الرد المتعالي، حيث يقول هوسرل: «حتى أحصل على الظاهرة المحض، يتعين عليَّ مرة أخرى أن أضع العالم والزمان والأنا موضع سؤال حتى أستخلص ظاهرة محض، الفكر المحض»[44]. إنه في هذه المرحلة يضع الوعي والمراحل السابقة كلها بين قوسين بهدف الوصول إلى الماهيات الخالصة للظواهر، ومعاينة الأنا المفكر ذاته لأنه شرط معرفي سابق على أي فعل أو حكم أو خبرة، وتكون النتيجة المتوصل إليها بعد عمليات التقويس كلها هي الحصول على الأنا المتعالي الخالص الذي يتأسس عليه العالم.

هكذا تظهر لنا الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل في طرحها المعرفي الإبستيمولوجي، وهو طرح يقول عنه مؤسس الفينومنولوجيا ذاته: «إن المطلوب إذًا هو فينومنولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينومنولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهيات الظواهر المعرفية المحض»[45]، والفينومنولوجيا تعبّر عن ذلك المسار النقدي لأهم مقولات الحداثة، خصوصًا مقولة الذاتية، وبالتالي العمل على إعادة موضعتها في العالم بإخراجها من أوليتها المطلقة التي تقوم على أداء دور سلبي، ألا وهو الشك في العالم إلى ذات مانحة المعنى لهذا العالم.

---

(43) Ibid., p. 81.

(44) Ibid., p. 81.

(45) Ibid., p. 81.

لكن هذا ما اعترض عليه سارتر في الوجود والعدم، حيث يؤكد أن هوسرل «حاول أن ينير ببساطة المسار بين مميزات الشيء ومميزات الوعي، لكنه خلق وجودًا هجينًا يرفضه الوعي من جهة، ولا مكانة له في العالم من جهة أخرى»(46). هذا الوجود أو الكينونة، هي ما ستعمل الأنطولوجيا عند هايدغر على معاودة طرح السؤال عن معناها، مستفيدة في الوقت نفسه من الفينومنولوجيا، فكيف سيوظف هايدغر الفينومنولوجيا في المسألة الأنطولوجية؟ وما هي معالم الطرح الأنطولوجي للفينومنولوجيا عنده؟

ثالثًا: هايدغر وسؤال الكينونة(47): المسألة الأنطولوجية(48)

يبدأ الوجود والزمان بهذه العبارة: «إن سؤال الكينونة وقع اليوم في النسيان»، وما إن يبدأ قارئ الكتاب بقراءته حتى يشعر كأنه يكرر كلمة واحدة، الكينونة. ولكي لا نتسرع في إصدار الأحكام، وهو ما يرفضه هايدغر، نؤكد أن سعي هايدغر إلى معاودة طرح سؤال الكينونة لا يبتغي من ورائه ضبط مفهوم الكينونة، على الرغم من أنه حدد لها بعض الصفات كونها تصورًا عامًا،(49) وغير القابل للتحديد(50) والمكتفي بذاته، لكنه يسعى إلى تبيان ذلك

---

(46) Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1970), p. 26.

(47) الكينونة (L'Être) لفظ يستعمل في الفرنسية للدلالة على «الوجود» أو «الموجود» بالمعنى ذاته، ولكننا هنا نستعمله للدلالة على المعنى الذي حدده هايدغر؛ ألا وهو الوجود نفسه، أي الكينونة، وهو يأتي أحيانًا مصدرًا ويعني فعل الوجود أو الوجود بفعل، كما يأتي اسمًا ويعني الوجود نفسه.

(48) إذا عدنا إلى الموسوعة الفلسفية العالمية، نجد أن مصطلح «الأنطولوجيا» يعني نظرية في الوجود، ويُعتبر اليونان أول من اهتم بسؤال الوجود، لكنهم لم يسمّوه الأنطولوجيا، فأرسطو مثلًا اهتم بدراسة الوجود بما هو موجود، أما كانط فقد ارتبطت الأنطولوجيا عنده بمباحث ثلاثة هي: السيكولوجيا والكوسمولوجيا والتيولوجيا العقلانية، وتعني كلمة الأنطولوجيا لديه «الفلسفة الترنسندنتالية»، أما مع هايدغر فإن الأنطولوجيا هي ما يحدد سؤال معنى الكينونة بصفة عامة. انظر:

André, *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, vol. 2, p. 1804.

(49) Ibid., p. 26.

(50) Ibid., p. 81.

الفرق الأنطولوجي بين الوجود الذي يدل على الموجود، والكينونة التي هي في حد ذاتها مختلفة عن هذا الموجود، وعليه نتساءل: كيف يمكن طرح سؤال الكينونة؟

تعد نقطة الانطلاق، وكذا التحول في الوقت نفسه في مشروع هايدغر، هي معاودة صوغ السؤال من «ما هو» إلى «من هو»، أي من البحث في ماهية الكينونة إلى مساءلة الكينونة، إذ يقول هايدغر: «إن (الكينونة) ليست إلهًا، ولا أساسًا للعلم، فالكينونة أكثر بعدًا عن أي موجود، لكنها أقرب من الإنسان، حيث يكون كل موجود، صخرًا أكان أم حيوانًا أم عملًا فنيًا، أم آلة، أم ملكًا للإله، فإن الكينونة هي الأقرب»[51]. وكثيرًا ما يعود هايدغر في مؤلفاته كلها إلى الحديث عن اليونانيين القدامى، ومنهم بارمينيدس وهيراقليدس، الذين طرحوا مسألة الكينونة من قبل كأنهم هم الأنطولوجيون، بل الفينومنولوجيون الأوائل.

بالتالي، يظهر لنا أن مساءلة الكينونة هي موضوع البحث من ناحية معاودة إحياء السؤال عنها، لذلك لا بد من إنجاز مهمتين، تكون أولاهما تحليل الدازين، أو ما يسمى الأنطولوجيا الأساسية، أما ثانيتهما فهي تجاوز الميتافيزيقا. وتعدّ الأولى مرحلة موقتة لبلوغ سؤال الوجود، في حين تُعد الثانية نقدًا لتاريخ الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى نيتشه؛ لأنها ميتافيزيقا الموجود. لنتساءل الآن: ما المقصود بالدازين؟ وكيف يتميز الموجود الإنساني من الموجودات الأخرى، وبالتالي كيف تجري مجاوزة الميتافيزيقا؟

إن ما يميز فينومنولوجيا هايدغر من فينومنولوجيا هوسرل هو أن الحديث عن الإنسان لا يرتبط أبدًا بالوعي أو الذات الخالصة، وإنما من خلال أفق الزمان، بل حتى الحديث عن الزمان لا يكون من ناحية ماهوية كما كان مع أوغسطين مثلًا، وإنما من ناحية الكينونة، لذلك ينحت هايدغر لهذا الموجود المختلف عن الموجودات الأخرى مصطلحًا خاصًا به هو الدازين، ومعناه

(51) Martin Heidegger, *Questions III*, trad. André Préau, Julien Hervier et Roger Munie (Paris: Gallimard, 1966), p. 102.

«الوجود هناك»، أي الكائن الملقى في العالم الموجود دائمًا بالقرب من الأشياء ومع غيره مـــن الناس، والأكثر من ذلـــك المتميز بعلاقته بالوجـــود، واهتمامه بالسؤال عنه وحمله مســـؤوليته على كتفيه[52]، لأن هايدغر أدرك أن «الدازين» كائن أنطولوجي يتميز بكينونته الخاصة، وبناء عليه فإن فهم وجود هذا الموجود هو أســـاس الأنطولوجيا. وفي هذه النقطة بالتحديد تختلف أنطولوجيا هايدغر عن الأنطولوجيا التقليدية، ولا أدل على ذلك مـــن قول هايدغر: «إن الموجود الإنســـاني بين الموجودات كلها هو الموجود الذي يفكر»[53]. وبالتالي هذا ما يســـمح له بأن يكون «راعي الكينونة»[54]. وســـنكتفي هنـــا بذكر أهم خصيصة لهذا الموجود لأننا ســـنفصل في خصائصه في عناصر لاحقة، وهي ما يســـميه هايدغر «التواجد» الذي لا يعني تحقيق الشيء أو تنفيذه، كما كان في الفلسفات السابقة، «حيث فهمته فلسفات العصور الوسطى على أنه إنجاز الفعل ونظر إليه كانط على أنـــه الحقيقة بمعنى الخبرة الموضوعية، وربطـــه هيغل بفكرة الذات المطلقة التي تعرف ذاتها، وتمثّله نيتشه في فكرة العود الأبدي»[55].

رفض هايدغر جميـــع هذه التصـــورات لمفهوم التواجـــد، وأعطاه معنى مختلفًا يفيد «التخارج»، و«تخارج الإنســـان هو ماهيته... وماهية الإنســـان هي وجوده»[56]، وخاصية التخارج تدل على أن الإنســـان كينونة-في-العالم، وفي هذا الصدد يقول بول ريكـــور (1913 - 2005): «ليس من المدهش ألا تبدأ الأنطولوجيا بالتفكير في الكينونة-مع، بل بالتفكير في الكينونة-في»[57]، حيث ينفتح الدازين على الوجود كما أنه يستشرف مستقبله كذلك، ويمكنه من خلال تواجده أن يفهم ذاته، وبالتالي أن يكون وجودًا أصيلًا أو لا يكون.

---

(52) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1977)، ص 49.

(53) Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adéline Froidecourt, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 2005), p. 104.

(54) Heidegger, *Questions III*, p. 131.

(55) Ibid., p. 94.

(56) Ibid., p. 99.

(57) ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة عياشي، ص 69.

نصل الآن إلى الحديث عن المهمــة الثانية، ألا وهي مجاوزة الميتافيزيقا؛ حيث يشــخص لنا هايدغر الخطــأ الذي وقعت فيــه الميتافيزيقــا الغربية، أو بالأحرى نشــأت منه، بقوله: «درســت الموجود في وجــوده، وفكرت هكذا في وجود الموجــود، لكن الميتافيزيقا الغربية لم تفكر فــي الفرق بين الكينونة والموجود»[58]. ويُعتبر إهمال هذا الفرق، وبالتالي نســيان الكينونة، هو الميزة الغالبة علــى مراحل الميتافيزيقا كلها، لأنها من خــلال عدم إدراكها الفرق بين الكينونة والموجــود، أعطت الأولوية للثاني على حســاب الأول، «فكانت في كل عصر تقدم تأويلًا معينًا للوجود ومفهومًا محددًا للحقيقة»[59]. وهذا التأويل الذي يتحدث عنه هايدغر هو مــا يتمثل في فكرة «المثال» عند أفلاطون وفكرة «الحيــوان الناطق» عند أرســطو، وفكرة «الأنا المفكر» عنــد ديكارت، وفكرة «إرادة القوة» عند نيتشه، وهكذا يكون أفلاطون الحلقة الميتافيزيقية الأولى، أما نيتشه فيمثل آخرها، أما هايدغر فعمل على تجاوز هذا التاريخ كله.

آمن هايدغر بأنه لا يمكن الوقوف على حقيقة الميتافيزيقا أو مجاوزتها إلا بالتحاور معها، وربما يكون الأهم مــن مجاوزة الميتافيزيقا هو التفكير في هذه المجاوزة، لأن هذا التفكير «يبشر بإعلان ابتداء فهم نسيان الكينونة»[60]. ولكن ما الذي يقصده هايدغر بالضبط بكلمة التجاوز؟ بل كيف يكون؟ يجيبنا هايدغر بقوله: «إذا كانــت الميتافيزيقا هي تعبير عن حقيقة الموجــود... فبهذا المعنى يعتبر التجاوز مهمة للفلســفة، حيث من الأفضل القول إن (الميتافيزيقا شــيء مضى)»[61]. وبناء عليه، فإن هدف المجاوزة أو التحطيم الذي يمارسه هايدغر على تاريخ الميتافيزيقا الغربية، هو الكشــف عن الإهمال الذي حدث في هذا التاريخ كله لسؤال الكينونة، هذا السؤال الذي جعل هايدغر يكرس فلسفته كلها من أجل معاودة طرحه، وجعله أساس الأنطولوجيا.

---

(58) Heidegger, *Questions III*, p. 88.

(59) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), p. 99.

(60) Ibid., p. 90.

(61) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), p. 81.

DOT• نقطة

ما كان لهذه الأنطولوجيا أن تقوم إلا بالاعتمـــاد على الفينومنولوجيا، بل على الهرمينوطيقا، لأنه إذا كانت الأنطولوجيا مع هايدغر قد عرفت، كما رأينا، منعرجًا جديـــدًا، فإن المنعرج الأكبـــر كان للفينومنولوجيا مـــن ناحية ارتباطها بالأنطولوجيا مـــن جهـــة، وبالهرمينوطيقا من جهة أخرى وســـنحاول توضيح طبيعة هذه المفاهيـــم وكذا العلاقة القائمة بينهـــا، منطلقين في ذلك من تحليل قول هايدغر: «الفلســـفة هي أنطولوجيا فينومنولوجية كلية تكون نقطة انطلاقها هرمينوطيقا الدازين»(62).

لا تُفهـــم الفينومنولوجيا عند هايدغر، كما كانت عند هوســـرل، على أنها ترنسندنتالية غايتها العودة إلى خبرة الأنا المتعالي، بل هي تؤخذ بوصفها منهجًا «لأن طريقة معالجة سؤال الكينونة هي طريقة فينومنولوجية»(63). كما يوضح لنا هايدغر في الوجود والزمان ما يقصده بـــالفينومنولوجيا بالتحديد؛ فهي تنقسم، كما يرى، إلى قســـمين؛ «اللوغـــوس» و«الظاهرة»، فما الـــذي يقصده هايدغر بهذين المصطلحين؟

ينتقد هايدغر جملة التأويلات التي قدمتهـــا الميتافيزيقا الغربية للوغوس، ولا ســـيما تأويل أفلاطون وأرســـطو اللذين كانـــا ينظران إليه علـــى أنه العقل والتصور... لكن هايدغر يعطيه معنى جديـــدًا قديمًا، فهو جديد من ناحية ربطه بالمسألة الأنطولوجية، وقديم من ناحية اســـتخدامه عند اليونان القدامى، وهذا المعنى هـــو «القول» و«الكلام»، أي «اللفظ» أو «ما هـــو ملفوظ»(64). وفي هذا الصدد تؤكد فرانســـواز داســـتير أن فهم هايدغر للوغوس هو نفسه فهم كلٍّ من بارمينيـــدس وهيراقليدس له، أي ما يظهر به الوجـــود والذي هو الكلمة، حيث يصبح الوجود كلامًـــا(65)، وهذا ما يبـــرر لنا توجه هايدغر إلـــى الاهتمام بلغة

(62) Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1986), p. 66.

(63) Ibid., p. 53.

(64) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 251.

(65) Françoise Dastur, *Heidegger*, bibliothèque des philosophies (Paris: Vrin, 2007), p. 162.

الشـــعر، خصوصًا عند هولدرلين. كما يرى جان بوفري في دراسته القيّمة عن هايدغر أن اللوغوس هو طريقة القول، لأن اليونان القدامى يعتبرون اللوغوس ما نسميه نحن اليوم اللغة[66]. فإذا كان اللوغوس هو الكلمة وبالتالي اللغة، فما الذي يقصده هايدغر بالظاهرة؟

يقول هايدغر: «يمكن استخدام الانكشـــاف، كتحديد للظاهرة في معناها الحقيقي»[67]. وبالتالي تُفهم الظاهرة على أنها ما يُظهر نفســـه بنفســـه، وهكذا يمكن ضبط مفهوم الفينومنولوجيا عند هايدغر، والاســـتفادة منها في المســـألة الأنطولوجية، حيث تعمل على وصف أشـــكال الكينونة والكشـــف عنها، أي ما تظهر به الكينونة: «فلا تكون الأنطولوجيـــا ممكنة إلا بما هي فينومنولوجيا» هذا مـــن ناحية الكينونة، أمـــا من ناحية الدازيـــن أو الموجود الإنســـاني، فإن الفينومنولوجيا تكون هرمينوطيقا، أو فهمًا وتفسيرًا، وما يبرر لجوء هايدغر إلى الهرمينوطيقا، هو المســـاهمة في المساءلة الفلسفية لســـؤال الكينونة من جهة، وهناك جهة أخـــرى، لا تقل أهمية عن الأولى، ولكن ســـنؤجل الحديث عنها، بعد أن نطرح الســـؤال الآتي: لماذا حدث تغييب شـــبه كلي لهوسرل في أغلب مؤلفات هايدغر؟

تكمن فائـــدة الهرمينوطيقا في أدائها وظيفة معينة، ألا وهي نقد الفلســـفات الإبيستيمولوجية، وخصوصًا الطرح الإبستيمولوجي للفينومنولوجيا، حيث نجد لدى هايدغر حدوث تحول في طرح الفينومنولوجيا من الذات إلى الوجود، ومن الوعي إلى الزمن. ويعتقد غادَمير أن «اهتمام هايدغر بمسألة الهرمينوطيقا يكون من أجل تحرير البنية الاســـتباقية للفهم، في قصد أنطولوجي... حيث تكون بنية الفهم هنا تبنى على زمانية الدازين»[68]، بل يذهـــب غادمير أبعد من ذلك حيث

(66) Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (Paris: Les Editions de minuit, 1974), p. 68.

(67) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 56.

(68) Ibid., p. 66.
Hans-George Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Étienne Sacre et Paul Ricœur, collection l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1976), p. 103.

يربط مشروع هايدغر الأنطولوجي كله بالهرمينوطيقا: «لأنه يجسد بمساعدة سؤال الوجود فرضيته العامة عن المسألة الهرمينوطيقية».

لكن ما نلاحظه هو أن مصطلح الهرمينوطيقا يبقى من أكثر المصطلحات غموضًا في التراتبية المعجمية لدى هايدغـر الذي لم يذكره إلا نادرًا، عكس الأنطولوجيـا والفينومنولوجيـا اللتين هما مشـروعان واضحـا المعالم كما بيّنا ذلك مـن قبل. كما أننا تلمسـنا الجهد الـذي بذله هايدغـر في تحويل الفينومنولوجيـا من دائرة الوعي ومشـكلاته المعرفية إلـى البحث في كينونة الكائن المهموم بالسـؤال عن معنى كينونته، وهو ما يمكن أن نصفه بالتحول في هوية الفينومنولوجيا من المعرفة إلى الوجود، أو من الإبسـتيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، وهذا ما يؤكده سـارتر الذي يرى «أن هوسـرل حاول أن يبين كيف أن الإحالة الماهوية ممكنة، بمعنى كيف يمكننا دائمًا أن نتجاوز الظاهرة الواقعية نحو ماهيتها، أما بالنسـبة إلـى هايدغر، فإن الحقيقة الإنسـانية هي أنطولوجية بمعنى أننا نتجـاوز دائمًا الظاهرة نحو الكينونة»(69). وبالتالي، نجد أنفسنا أمام طرحين متسـاوقين للفينومنولوجيا، أحدهما معرفي إبستيمولوجي والآخر وجودي أنطولوجي.

نصل مما سـبق إلى نتيجة مهمة جـدًا، مفادها أن سـؤال الكينونة، أو ما سـميناه المسـألة الأنطولوجية التي تمثل الطرح الأنطولوجي للفينومنولوجيا عند هايدغر، يختلف عن الفينومنولوجيا الترنسـندنتالية عند هوسرل؛ من ناحية أن الأنا المتعالي ما عاد هو أسـاس علاقتنا بالعالم وبالكينونة بالتحديد، بحيث تتحول المعرفة الخالصة ضربًا من ضـروب الكينونة-في-العالم، وهو ما يبرر الانتقال من سـؤال المعرفة إلى سـؤال الكينونة، وهذا ما عبر عنه بول ريكور بقوله: «عوض أن نسـأل: كيف تعلم؟ نسـأل: ما هو نمط كينونة الكائن؟»(70). وبالتالي، تجاوزت فنيومنولوجيا هايدغر أولويـة الوعي الخالص، بأن أضافت

---

(69) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 15.

(70) بـول ريكور، من النص إلـى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسـان بورقيـة (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 68.

إلـى الفينومنولوجيا الأسـاس الأنطولوجي المفقود بين الوعـي والوجود في فينومنولوجيا هوسرل. وسنحاول في العناصر المقبلة في هذا الفصل استجلاء معالم الطرح الإبستيمولوجي والطرح الأنطولوجي للفينومنولوجيا من خلال جملة من الثنائيات أو المتقابلات.

رابعًا: بين عالم الحياة والكينونة

تبين لنا كيـف دخلت الفينومنولوجيا في حوار مـع مقولات الحداثة، بل وما قبل ذلك، إذ بـدأت الإرهاصات الأولى مع مفكري اليونان القدامى، وهذا ما أفـرز نموذجين من الطـرح الفينومنولوجي: **الأول** إبسـتيمولوجي، **والثاني** أنطولوجي. وسـنحاول التعرف إلى أهم المبادئ والأسس التي يقوم عليها كل طرح من خلال أشكلة هذه المبادئ في ثنائيات متقابلة، يكون أولها عالم الحياة والوجـود، لأن كليهما يُعتبر بالنسـبة إلى كل طرح الأرضية التـي تقوم عليها المفاهيم وآليات البحث الفينومنولوجي. وبناء عليه، ما المقصود بكل من عالم الحياة عند هوسرل والكينونة عند هايدغر؟ وكيف يتميز الأول من الثانية؟ وهل يمكن الحديث بالتالي عن أوجه تقارب بينهما؟

تبنى هوسـرل الأفق الفلسـفي الذي يقر بأهمية الذات، وهـذا ما جعله ينتقد العلـوم الأوروبية لأنها عملت على تغطية عالـم الحياة، مع أن هذا النقد لم يكن هدامًـا، وإنما بهدف إصلاح العلم والفلسـفة بالتحديـد، بأن يجعلها علمًـا صارمًا، فكان أن نـادى بـ«التوجه إلى الأشـياء ذاتها»، مع اسـتحداث منهج يتلاءم مع طبيعة هـذه المهمة ذات الطابع المعرفـي لأنه أدرك أن هناك ضرورة لـ«الكشف عن المعنى الكامن في التجربة المحض والصامتة، وهي ما يجب علينا التعبير عن معناها»[71]. وهـذه التجربة تعبّر عن ذلك التحول الذي حدث في فلسفة هوسرل المتأخرة، والذي يسـميه «عالمَ الحياة»، حيث تكون مهمة الفينومنولوجي وصف ماهيات الظواهر الكامنـة في هذا العالم، وما هو

(71) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

معطى فيه من تلقاء ذاته. ويعطي هوسرل لنفسه حق اكتشاف هذا العالم حين يقول: «ليس هناك أي علم موضوعي ولا أي سيكولوجيا على الرغم من أنها تسعى لتكون علمًا شاملًا، كما أنه لم يسبق لأي فلسفة أن اكتشفته»(72)، وهذه الفلسفات السابقة هي بالتحديد الفلسفات الذاتية، ولا سيما الذاتية الديكارتية.

لا يمكننا الحديث عن هذا العالم من دون الحديث عن كيفية اكتشافه، ولا يتردد هوسرل في إرجاع الفضل في ذلك إلى منهج الرد الفينومنولوجي، خصوصًا إلى الإيبوخية، ذلك أنها «تتجاوز العلم الموضوعي وتؤسس بالتالي الحقائق على عالم الحياة»(73). فإذا كانت الأولوية تعطى من قبل للعلم الموضوعي وأحكامه المسبقة، فقد حان الوقت كي يأخذ عالم الحياة مكانته الحقيقية، كعالم أصيل موجود قبل العلم، والنظريات العلمية كلها. ومثال ذلك أن الإدراك الموجود في عالم الحياة يختلف عن ذلك الإدراك الذي تطبعه التفسيرات السيكولوجية والسيكوفيزيائية؛ فما يميز الإدراك الحقيقي هو الحدس، وبالتالي تتضح لنا الأولوية المطلقة لعالم الحياة في فينومنولوجيا هوسرل. فهل تتميز الكينونة بالأولوية نفسها عند هايدغر؟

قد نخطئ إذا قلنا إن البحث في الكينونة ارتبط بهايدغر وحده، لأن «الكينونة هي ما يُبحث عنها منذ القدم ولا يزال يُبحث عنها إلى الآن، وسُيبحث عنها إلى الأبد من دون أن نقترب منها»(74). لكن إذا كان أغلب الفلاسفة الوجوديين، ولاسيما كيركغارد (1813-1855) وياسبرس (1883-1969)، اهتموا بتحليل المواقف الوجودية، فإن هايدغر ميز بين الوجود أو الكينونة، بصفة عامة، والموجودية، كخطوة مهمة لفهم الوجود، وبالتالي اهتم هايدغر بالكينونة، لا بالفرد. كما أن الأنطولوجيا عند هايدغر تختلف كثيرًا عن الأنطولوجيا التقليدية، لأنها لم تنظر إلى الموجود كمحمول. وقد استفاد هايدغر هنا من كانط؛ من ناحية أنه حول مقولته «الكينونة ليست محمولًا حقيقيًا» إلى «الكينونة ليست هي

---

(72) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 128.

(73) De Muralt, *Idée de la phénoménologie*, p. 245.

(74) Heidegger, *Questions II*, p. 23.

الموجود»[75]. وهذا ما يظهر في مشروع هايدغر، خصوصًا في المرحلة الثانية، أي مرحلة تحطيم الميتافيزيقا التي أعطت الأولوية للموجود على حساب الكينونة.

تأسيسًا على ما سبق، يتبين لنا أن عالم الحياة هو نقطة الانطلاق في فينومنولوجيا هوسرل، لأنه التجربة الأصلية التي تتأسس عليها المعارف والأحكام كلها. أما الكينونة، فهي المطلب الرئيس عند هايدغر، لأننا موجودون من أجل البحث عن معناها، كما أنه إذا كانت الإيبوخية هي طريق العودة إلى الأشياء ذاتها الكامنة في عالم الحياة، فإن تحليلية الدازين الذي يتميز بتفكيره في الكينونة هي طريق التوجه إلى الكينونة، لكن على الأقل كخطوة موقتة.

قد لا يكفي ما ذكرناه حتى الآن في توضيح معنى عالم الحياة والكينونة، لكن يمكننا بالعودة إلى كتاب أزمة العلوم الأوروبية التعرف إلى مفهوم عالم الحياة، وبالتحديد إلى محتواه، حيث إن فيه «ظواهر ذاتية محض، وهي ليست مجرد وقائع بسيطة لعمليات سيكوفيزيائية بسيطة، وإنما على العكس من ذلك هي عمليات روحية تؤدي بصورة ماهوية وظيفة بناء أشكال المعنى»[76]، وهذا ما يبين لنا كيف تقوم العلوم المسماة العلوم الموضوعية على عالم الحياة، عالم البداهة الحدسية المطلقة الذي هو المجال الحيوي الخالص أو «إنه مبدأ المبادئ»[77]. ولا يفوتنا هنا الحديث عن ذلك الذي يطرح سؤال الكينونة، أي الدازين، لكنه ليس أي موجود، وإنما الموجود الإنساني حصرًا، لأنه عندما نبحث عن الكينونة سيطرح كل واحد منا سؤال من أكون أنا الذي أبحث عن الكينونة؟ وهذا بالضبط ما تفطن هايدغر إلى أهميته، وهو أنني موجود بالكينونة، بل موجود-في-الكينونة: «لأن الكينونة-في هي الصوغ الجوهري لوجود الدازين الذي هو المكوّن الأساس

---

(75) Jean-Marie Vaysse, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger* (Paris: Ellipses, 2005), p. 23.

(76) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 127.

(77) De Muralt, *Idée de la phénoménologie*, p. 246.

للكينونة-في-العالم»[78]، مـــا يعني أن العالم في أنطولوجيـــا هايدغر أصبح بعدًا من أبعـــاد الدازيـــن، لا العالم ما هو مفكـــر فيه كما كان مع هوســـرل، ذلك أن هايدغر أقام فكـــر الكينونة لا على الأنا المتعالـــي، وإنما على الفهم القبلي للكينونـــة[79]، بمعنى أن الكينونة تفترض وجود الموجود؛ أي إذا كانت الكينونة-في-العالم عند هوسرل هي ظاهرة معرفية، فإن الكينونة-في-العالم عند هايدغر هي ظاهرة أنطولوجية.

بناء عليه يتبيـــن لنا أن هايدغر أراد بناء نظرية فـــي الكينونة تقوم على فهم معنى الكينونـــة، من خلال فهـــم الدازين الذي لـــه القدرة على طرح ســـؤال الكينونة، إذ تقوم فينومنولوجيا الكينونة علـــى هرمينوطيقا الدازين، ويكون أفق الزمان شـــرطًا ضروريًا لفهم الكينونة[80]. لكن حتى لو أن هايدغر بيّن لنا كيف يكون الزمان أفقًا للدازين من خلال ربطه بين الزمانية والتاريخانية، فإنه لم يبين لنا كيف يكون الزمان أفقًا للكينونة، لأن هذا ما كان ينقص كتابه الرئيس الوجود والزمان، كمشروع لم يكتمل.

كي يبين هايدغـــر علاقة الدازيـــن بالكينونة، يؤكد لنـــا أن الوصول إلى الكينونة يكـــون بالتفكيـــر، لأن «الفكر هـــو الالتزام بواســـطة ولأجل حقيقة الكينونة»[81]. فالتفكير لا يكون ميتافيزيقيًا، أي لا يكون ذلك الذي يضع نفسه مقابل الكينونة، أو فـــي إطار ثنائية الذات والمضمون كما كان مع هوســـرل، بل هو الفكـــر المرتبط بالكينونـــة، والذي يحاول توضيح معنـــاه. ولكن هذه المهمة تواجهها بعض الصعوبات، وأهمها ما يرتبط بحياة الإنســـان المعاصر، وهو ما يسميه هايدغر «التقنية». فما المقصود بالتقنية؟ وكيف تؤثر في كينونة الدازين؟

---

(78) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 88.

(79) Caron Maxence, *Introduction à Heidegger* (Paris: Ellipses, 2005), p. 13.

(80) Vaysse, *Les Problèmes fondamentaux*, p. 97.

(81) Martin Heidegger, *Questions III*, p. 75.

عرف مفهوم التقنية معاني متعددة عبر مراحل الفكر الفلسفي، أهمها أنه جملة من الأساليب المتعلقة بمهنة أو فن، أو هو سلوك عملي تجريبي هدفه تحقيق غايات معينة، أو أن التقنية هي العلم، كما كان يعتقد بعض متفلسفة الإسلام كالغزالي وابن سينا، أما بالنسبة إلى هايدغر، فإن «التقنية هي الشيء نفسه بالنسبة إلى ماهية التقنية»[82]، كما يقول: «إن ماهية التقنية أنها قدر تاريخي أنطولوجي لحقيقة الكينونة، بما هو في طي النسيان»[83]. ما يفهم من هذا القول أن التقنية أسلوب لفهم الموجود، لا الكينونة، على اختلاف هذا الأسلوب من فيلسوف إلى آخر، فإذا كانت الميتافيزيقا هي تاريخ الموجود، تكون التقنية هي أسلوب إنتاج هذا التاريخ.

إن ما يميز التقنية المعاصرة هو ارتباطها بالعلم. وما يهمنا نحن تأثير هذه الظاهرة في مفهوم الكينونة، «فهي تهديد الإنسان في كينونته»[84]. وبالتالي، على الرغم من أن هايدغر لم ينكر قيمة التقنية وأهميتها في حياة الإنسان المعاصر، خصوصًا من ناحية ارتباطها بالوسائل والتكنولوجيا، فإنه رأى أنها تساهم في إبعاد الإنسان عن كينونته، وبالتالي نسيانها، وهذا ما يرفضه هايدغر.

هكذا يمكن القول إن عالم الحياة في الطرح الإبستيمولوجي للفينومنولوجيا عند هوسرل، والكينونة في الطرح الأنطولوجي للفينومنولوجيا عند هايدغر، يشتركان في الأولوية. وهذا ما يتضح لنا من خلال تأكيد هوسرل أن عالم الحياة هو «عالم البدايات الأولى»[85]، لأنه المصدر الأول للحقيقة. وبفضل العودة إلى هذا العالم، يريد هوسرل تجاوز أهم المذاهب الكلاسيكية، ولا سيما التجريبية والمثالية. أما بالنسبة إلى الكينونة عند هايدغر، فهو «فعل انبجاس من خلاله حضر الموجود»[86]، وذلك من خلال إمكانات الكينونة

---

(82) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 9.

(83) Heidegger, *Questions III*, p. 117.

(84) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 353.

(85) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 137.

(86) Maxence, *Introduction à Heidegger*, p. 47.

القائمة منذ مولد الإنسان إلى موته، من قلق وهم ووجود من أجل الموت.

تتأكد أهمية عالم الحياة خصوصًا في فلسفة هوسرل المتأخرة من خلال قوله عنه: «هو الأرضية الفعالة والمنبع الدائم للاعتقادات كلها التي نستعملها ببساطة، أكنا أناسًا عمليين أم علماء»[87]. وهذا يعني أن الفينومنولوجيا عند هوسرل، من خلال اهتمامها بعالم الحياة وجعله أساس جميع المسائل المعرفية، تكون بالأساس نظرية في المعرفة. أما الكينونة في فلسفة هايدغر، فإنها، كما يقول عنها: «تأتي إلى قدرها، حيث تكون هي من تحدد هذا القدر»[88]. وبالفعل، فإن الكينونة لا تكون كينونة إلا بوصفها كينونة.

تأسيسًا على ما سبق، يتبين لنا أن فينومنولوجيا هوسرل بعودتها إلى عالم الحياة تؤسس المعرفة على الأنا المتعالي المانح المعنى الذي يحيا في عالم الحياة. كما أن هوسرل جعل الفينومنولوجيا تعمل على وصف عالم الحياة وإظهاره، بما يحتوي عليه من ماهيات للظواهر، وذلك في إطار معرفي إبستيمولوجي. أما هايدغر الذي استفاد من الفينومنولوجيا عند هوسرل، فجعلها تتجه نحو دراسة الكينونة، من خلال العمل على إظهار معناها. وبالتالي، فإنه إذا كان هوسرل يعطي الأولوية للماهية على الكينونة، فإن هايدغر يبين لنا في مقابل ذلك أن كينونة الدازين هي ماهيته، مع أن مسألة الأسبقية بين الكينونة والماهية هي بالنسبة إلى هايدغر مسألة ميتافيزيقية تجد حلها من خلال اللغة.

خامسًا: بين ماهية اللغة وأنطولوجيا اللغة

أَلِف الباحثون أنه لاستجلاء معالم الدرس اللغوي المعاصر، لا بد من التطرق إلى المنظور العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله بالتحديد اللسانيات عند دو سوسير (1857-1913)، نظرًا إلى ما أحدثه مؤسس علم اللغة

---

(87) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 138.

(88) Heidegger, *Questions III*, p. 109.

الحديث من تغيير في المفاهيم والتصورات السائدة، واستحداث لمنهج جديد في دراسة اللغة، ألا وهو المنهج الوصفي أو الآني. لكن المغيَّب إلى حد ما، أو على الأقل لم ينل حظه من الدراسة والاهتمام، هو المنظور الفينومنولوجي للغة الذي سيكون موضوع دراسة تحليلية مقارنة في هذا العنصر، بين ماهية اللغة وأنطولوجيا اللغة، وذلك في إطار سعينا إلى توضيح معالم الطرحين الإبستيمولوجي والأنطولوجي للفينومنولوجيا.

ازداد الوعي بأهمية اللغة في الفلسفة المعاصرة، وأدرك الفيلسوف الفينومنولوجي ما بإمكانه اكتشافه وهو يبحث في الكلمات بالكلمات، وتتبع أقوال الذات، وبالتالي فإن ما أضافته الفينومنولوجيا مبدئيًا إلى الدراسات اللغوية المعاصرة، هو إمكانية اختبار اللغة فينا، ولذا فإذا أردنا دراسة اللغة من منظور فينومنولوجي ما علينا إلا أن نتكلم.

احتلت إشكالية اللغة مكانة مهمة في الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل؛ وذلك لما ظهر لمؤسس الفينومنولوجيا من أهمية هذا الميدان وخصوبته. ولا يخرج التصور الهوسرلي للغة عن الإطار العام لفلسفته. وبناء عليه، توجه إلى دراسة ماهية اللغة، ورأى أن اللغة تتكون من علامات لغوية، وأن التعبير يعمل على الربط بين هذه العلامات واستخدامها من الناحية الوظيفية انطلاقًا من خبرة الذات المتكلمة، وبالتالي إذا كان كل شعور هو شعور بشيء ما، فإن: «كل علامة هي علامة لشيء ما»(89). وكي نفسر هذا القول في ضوء التحليل الفينومنولوجي، نقول إن العلامة تحمل ماهية الشيء، عندما يلتقي هذا الأخير مع خبرة الذات، حيث تصبح لهذه العلامة قدرة أكثر على أداء المعنى، وترتبط مباشرة بما تعبّر عنه أو تشير إليه.

يتعلق الحديث عن «التعبير» و«الإشارة» بمظهري العلامة اللغوية عند هوسرل، حيث إن التعبير يرتبط بالذات المتكلمة وفهمها لموضوع ما، ولذا فهو ذو طبيعة تصورية. أما الإشارة، فتكون ذات طبيعة مادية صوتية. وهنا يبدو أن

---

(89) Husserl, *Recherches logiques*, p. 29.

موقف هوسرل لا يختلف كثيرًا عن موقف مؤسس اللسانيات من العلامة، فهو يؤكد أن اللغة نظام ثابت من العلامات يســمى اللسان[90]، وأن هذا اللسان هو مجموعة من العلامات المرتبطة بعضها ببعض بحيــث لا تعبّر العلامة اللغوية عن علاقة طبيعية بين الأســماء والمســميات، كما اعتقد علماء اللغة من قبل، وإنما هــي علاقة «اعتباطية» فتكون العلامة اللغويــة، وحدة بين تصور وصورة أكوستيكية[91]، ومثال ذلك أن تصوُّر كلمة «كتاب» أو مفهومها هو الفكرة التي تحصل في الذهن عند ســماع الكلمة، أما الصورة الأكوســتيكية فهي الصورة الســمعية، لا باعتبارها صوتًا، وإنما باعتبارها الحالة النفسية المصاحبة لسماع الصــوت. ويقترح علينا دو سوســير كلمــة «علامة» للتدليل علــى المجموع واســتبدال «المدلول» و«الدال» بالتصور والصورة الأكوســتيكية على التوالي [وضع المدلول والدال محل التصور والصورة].

لكن، على الرغم من هذا الاتفاق الظاهر على مفهوم العلامة بين هوسرل ودو سوسير، فإن اللسانيات عند دو سوســير تعطي الأولوية المطلقة للدراسة العلمية للســان الذي يمثل الجانب الاجتماعــي والموضوعي من اللغة، وتبعد الكلام عن ميدان الدراسة، وهو ما يمثل الجانب الفردي والذاتي من اللغة، في حين نجد أن فينومنولوجيا اللغة عند هوســرل تؤكد ضرورة العودة إلى الذات المتكلمة، وما يصاحب هذه العــودة من مفاهيم مثل الخبرة والحدس وحضور المعنى، وذلك كله في إطار ماهوي خالص. وإذا كان هوســرل ينظر إلى اللغة من زاوية ماهوية، فإن هايدغر يبحث في مقابل ذلك في لغة الماهية، لأن حديثه عن اللغة يرتبط دائمًا بحديثه عــن الكينونة. وما دامت مســألة الكينونة تعالج من خلال الأنطولوجيا الأساســية التي هي الموجود الإنساني، لأن ما يميز هذا الموجود هو انجذابه نحو كينونته وسعيه الدائم وراء إظهاره، ووسيلته في ذلك هي اللغة، فكيف نظر هايدغر إلى اللغة؟ وما هي العلاقة التي تربطها بالكينونة؟

---

(90) Ferdinand De Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1972), p. 24.

(91) Ibid., p. 88.

أعلن هايدغر رفضه الكلي لفكــرة إعطاء الأولوية للماهية على الكينونة، لأنها طــرح ميتافيزيقي يجب علينــا مجاوزته، وبالتالي التحول من «دراســة ماهية اللغة، والتوجه إلى معرفة كيف تكون اللغة مسكن حقيقة الكينونة»[92]؛ لأن اللغة هي أهم مــا يعبّر عن علاقــة الموجود بكينونته، ولــذا فهي تطرح أمامنا إمكانية واســعة لكشــف الكينونة وإظهارها، وهو ما جعل هايدغر يُبرز في أغلــب مؤلفاته، خصوصًا المتأخــرة منها، أهمية هذا الميــدان لأنه يمثل البعد الحقيقي للمســاءلة الأنطولوجيــة، لأن «اللغة تكون فــي كل الأحوال علاقة بالوجود»[93].

يتجاوز هايدغر مبدئيًا ذلك المنظور الهوسرلي للغة الذي يربطها بالجوانب الماهوية فحســب، والذي يبدو فيه هوســرل مرتبطًا بالموقف الأفلاطوني، لذا حدث تحول مع أنطولوجيا اللغــة عند هايدغر من ماهية اللغــة إلى تاريخانية اللغــة وأنطولوجيتها، بـ «حيث يكون الأســاس الأنطولوجي والوجودي للغة هو الكلام»[94]. قد يبدو هذا بمنزلة قاســم مشــترك بين هوسرل وهايدغر، أي تأكيد أهمية الكلام في دراسة اللغة، إلا أن الكلام بالنسبة إلى هايدغر حتى ولو كان مرتبطًا بالــذات المتكلمة، لا يتمتع بتلك الأولويــة المعرفية، كما كان مع هوســرل، وإنما يُفهم الكلام على أنه «نمط من الكينونة-في-العالم»[95]، ولذا نلاحظ أن هناك تحولًا من الذات التي تتكلم إلى اللغة التي تتكلم، وليس المهم أن توصلنا اللغة إلى أن نعرف، وإنما أن تعلمنا كيف نكون.

لم يكن اهتمام هايدغر بالجانب الأنطولوجي في اللغة على حساب دراسة اللغة في ذاتها، ولم يكن بالمفهوم السوسيري الذي يرى أن «الموضوع الحقيقي والوحيد لعلم اللغة، هو دراسة اللغة منظورًا إليها في ذاتها ولذاتها»[96]، وذلك

---

(92) Heidegger, *Questions III*, p. 82.

(93) Dastur, *Heidegger*, p. 352.

(94) Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. Vezin, p. 207.

(95) Ibid.

(96) De Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 317.

DOT• نقطة

من خلال دراسة الجوانب الداخلية للغة على حساب جوانبها الخارجية. ولذا يؤكد هايدغر أن اللغة هي وحدة تتكون من ثلاثة عناصر: البنية الصوتية؛ النغم أو الإيقاع؛ الدلالة أو المعنى؛ حيث تمثل البنية الصوتية جسم الكلمة، ويمثل النغم أو الإيقاع النفس، أما القيمة الدلالية فهي روح اللغة[97]. وبالتالي يشبّه هايدغر اللغة بالإنسان، إذ لا يمكننا تصور جانب منه من دون آخر، أكان على مستوى الجسم أم على مستوى الروح.

أما هوسرل، فيرى أن اللغة تتكون من جانبين، وهو في هذا لا يخرج عن نظرته الماهوية إلى اللغة، فإذا كان الجانب الأول فيزيائيًا تمثله العلامة المحسوسة، التركيب الصوتي، النطق، العلامة المكتوبة على الورقة مثلًا...، فإن الجانب الثاني، وهو الأهم، يمثل المجموع الثابت للمعيش النفسي، حيث تعبّر العلامة بفضل هذا المعيش عن بعض الأشياء[98]. وبالتالي يتجاوز هوسرل في أثناء حديثه عن اللغة وأساليب التعبير جميع التفسيرات التجريبية والسيكوفيزيائية للغة، ويعطي الأولوية المطلقة للمعيش النفسي للذات المتكلمة، أو تلك التجربة المعيشة التي يجب علينا التعبير عنها لأنها أساس التعبير.

يُعرب جاك دريدا في دراسته عن فينومنولوجيا اللغة عند هوسرل التي حملت عنوان «الظاهرة والصوت» عن أن «هوسرل يريد أن ينبهنا، من دون شك، إلى تلك التجربة الأصلية الصامتة ‹القبل- تعبيرية› للمعيش»[99]، ذلك أنها تحمل الماهية الحقيقية للغة. وتزداد أهمية هذا المعيش النفسي باعتباره يؤكد حضور المعنى لأن الحضور الممتلئ بالوعي يبين أن الذات، في أثناء عملية استحضار المعاني، تحدد في الوقت نفسه العلاقة الكامنة بين التعبير الداخلي والإشارة الخارجية، وهو ما يسميه دريدا «الصوت الفينومنولوجي» الذي هو «الصوت في طابعه المتعالي، والذي يتم من خلال الإيحاء القصدي،

---

(97) Heidegger, *Questions III*, p. 105.

(98) Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, pp. 22-23.

(99) Derrida, *La Voix et le phénomène*, p. 15.

إذ يكون هذا الصوت، حضورًا يعوض غياب العالم»[100]، ذلك أنه يحمل معنى مثاليًا لا يوجد في العالم الخارجي.

هنا تجزم جوسلين بينوا بأنه لا توجد معانٍ خارج الأفعال اللغوية، لأن هذه المعاني كامنة في الأفعال القصدية، والأمر الذي يؤكد في الوقت نفسه الطابع الحدسي والأولي لهذه الأفعال[101]، وهذا ما يقر به هوسرل ذاته عندما يقول: «إن الإحالة بين التعبير والموضوع تكون من خلال الحدس الدلالي، لأن العلاقة بين الاسم والشيء هي علاقة واعية»[102]؛ فعندما أقول هذا لون أحمر وذاك لون أزرق، فإنني في هذه الحالة أصدرت حكمًا، وإن فعل الحكم الذي أصدرته هو دلالة القضية اللفظية، أي ما تحمله الألفاظ من معانٍ في أثناء التعبير[103]. فالتعبير يرتبط ارتباطًا ضروريًا بالمعنى القائم على الحدس، لأن لحظة الدلالة تكون متضمَّنة في الحدس. وبناء على هذا، فإن اللغة بلا حدس هي بالنتيجة محرومة من المعنى، لأنه بفضل حدس الذات المتعالية، فإنها تحصل على ماهية اللغة لتقرر حدوث المعنى، وذلك من خلال الوعي الكلي به.

إن التجربة المحض التي تحدث عنها هوسرل تحتوي على ثراء دلالي تتملكه الذات المتكلمة، في وقت يتم فيه استحضار العالم وتمثله في عبارات تكون تحقيقًا لمعنى باطني موجود بصورة أولية في الوعي الخالص، الأمر الذي يطرح أمام الذات إمكانية اختبار قدراتها من خلال الكلام. لكن إذا كان الكلام تعبيرًا عن وعي الذات بذاتها، فكيف ينظر إليه هايدغر؟

لا يرتبط الكلام عند هايدغر بفكر سابق عن الكينونة ومتعالٍ عن العالم، وإنما «الفكر الذي يعبر عن الكينونة-في-العالم يتجسد في الكلام»[104].

(100) Ibid.

(101) Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, p. 25.

(102) Husserl, *Recherches logiques*, p. 44, voir notamment, p. 120.

(103) Ibid., p. 50.

(104) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 207.

فالكلام ليس تعبيرًا عن خبرة الذات الواعية كما يعتقد هوسرل، وحتى لو كانت هناك تجربة يجب على الكلام التعبير عنها، فهي تجربة الكينونة في العالم؛ لأن الكلام هو تلبية لنداء الكينونة، وما كلام الذات إلا على مقياس اللغة التي تحمل معنى الكينونة، كما أن من أصالة الطرح الأنطولوجي للغة عند هايدغر، وفي الوقت نفسه من طرافته، أن معنى الكينونة لا يرتبط في أغلب الأحيان بالكلام، وإنما بالصمت، فكيف يكون ذلك؟

يجيبنا هايدغر بأن الصمت يؤدي معنى، مثل المعنى الذي يؤديه الكلام، بل إن الصمت هو ما يوصلنا إلى حقيقة الكينونة، لأن لهما الأساس الأنطولوجي[105] نفسه الذي هو إظهار معنى الكينونة والكشف عنها. ويبدو لنا هنا المنهج الهوسرلي واضحًا وجلي المعالم، خصوصًا ما يسميه هوسرل الإيبوخية، أو التوقف عن الحكم؛ لأن لحظة وضع العالم بين الأقواس هي لحظة ترقّب الذات لظهور المعنى الأصلي، حتى لو كانت هذه النتيجة لا تصل إليها الذات إلا بعد مراحل الرد الفينومنولوجي كلها. ويبدو أن هايدغر استفاد من هذه الخطوة المنهجية ووظفها في طرحه الأنطولوجي للغة.

إذا كان هوسرل انطلق في دراسة ماهية اللغة من العودة إلى خبرة الذات المتكلمة، فإن هايدغر أدرك أيضًا أن أهم ما يميز الإنسان ككائن أنطولوجي هو الكلام، لكن وظيفة الكلام ليست تأكيدًا لأولوية الذات وأحقيتها في تأسيس المعنى، وبالتالي العالم، وإنما التعبير عن الكينونة، وليس بواسطة الكلام فحسب، وإنما بالصمت أيضًا، لأن معنى الصمت أصدق وأبلغ من معنى الكلمات. وبالتالي، نصل إلى هذه النتيجة التي مفادها أنه ليس الكلام ما يُظهر ماهية اللغة، بل إن الصمت هو ما يظهر لغة الماهية.

إن لغة الماهية هي ما نبحث عنه، وهذه الماهية هي الكينونة ذاتها، وليست سابقة عليها، كما أن اللغة التي تعبّر عن هذه الماهية هي لغة الكلمات أحيانًا، ولغة الصمت أحيانًا أخرى. وبناء عليه، نلاحظ أن مفهوم اللغة عند هايدغر

(105) Ibid., p. 213.

يصبح أكثر اتساعًا وشمولًا، لكن هايدغر لاحظ أن اللغة في بعض الأحيان تكون قاصرةً عن أداء مهمتها التي هي توضيح معنى الكينونة، فهي أحيانًا تكون نعمة، وأحيانًا أخرى تمثل أكبر خطر علينا، بل وعلى الكينونة، فكيف تكون اللغة نعمة وخطرًا في الوقت نفسه؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، يجب أن نشير إلى أن هايدغر كان كثير الاهتمام بالشعر والشعراء، سواء من اليونان القدامى أم من المحدثين، وعلى وجه الخصوص هولدرلين (1770-1843). وإن سر اهتمام هايدغر بلغة الشعر يرجع إلى كون «الشعر طريق موثوق بها لتبيان الوجود، فإذا كان الفكر يستحضر الوجود، فإن لغة الشعر تحدثنا عنه وتواصل استحضاره»[106]، لأن لها القدرة على رفع الحجب عن الكينونة، كما أن للشاعر القدرة التي تميزه من غيره في التعبير عن التجارب الوجودية، فيصبح الشعر حوار اللغة مع الكينونة. أما في ما يخص اهتمام هايدغر بهولدرلين بالتحديد، فإن ذلك راجع إلى أن هذا الشاعر كان رافضًا موقف النزعة الإنسانية التي تنظر إلى الموجود كوجود، من دون أن تدرك الفرق الأنطولوجي الموجود بينهما، وهذا ما وجد فيه هايدغر سندًا قويًا لتدعيم طرحه لمسألة الكينونة.

استوقفت هايدغر عبارة مهمة جدًا من رسالة بعث بها هولدرلين إلى أمه، في كانون الثاني/ يناير 1799 يقول فيها: «إن اللغة هي أخطر النعم التي أعطيت للموجود الإنساني»[107]، وبالتالي فهم هايدغر أن خطر اللغة يبدأ مع اللغة من ناحية التهديد الذي يحمله الموجود للكينونة، وهو ما يسميه هايدغر «المنكشف»، حيث يمتد هذا الخطر من الدازين إلى الكينونة. وبالتالي، بعد أن كانت «اللغة هي مسكن الكينونة»[108] تصبح «منشأ إمكانية خطر الكينونة»[109].

---

(106) Maxence, *Introduction à Heidegger*, p. 37.

(107) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. Henry Corbin [et al.] (Paris: Gallimard, 1962), p. 45.

(108) Heidegger, *Questions III*, p. 74.

(109) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 46.

هكذا يكون هايدغر نبهنا على مسألة غاية في الأهمية؛ ألا وهي تحول اللغة عن مهمتها الأصلية التي هي كشف الكينونة، إلى العجز عن أداء هذه المهمة، وبالتالي تتحول من مسكن يأويها إلى وسيلة تخفيها.

لكن السؤال الذي يُطرح في هذه الحالة هو: هل اعتبار اللغة خطرًا، من خلال تحولها عن أداء مهمتها، يرجع إلى اللغة في حد ذاتها، أم يرجع إلى الدازين الذي يستخدم هذه اللغة؟ وهذا ما يحيلنا على طرح سؤال أخطر هو: هل أخطأ هايدغر منذ البداية عندما اعتبر أن اللغة هي مسكن الكينونة؟

يقدم إلينا هايدغر إجابة قد لا ترضينا، أو بالأحرى لا تقنعنا، لأنه يرى أن اللغة تقدم إلينا الكثير من الإمكانيات كالتعبير والفهم وغيرهما، وهي بطبيعة الحال لا تستنفد قدراتها كلها في إنجاز هذه المهمات لأنها ببساطة لا تُعتبر أداة مثل بقية الأدوات، فهي «بوجه عام، وقبل كل شيء إمكانية الكينونة مع الدازين، ينبغي أن يكون منكشفًا، فحيث توجد اللغة يوجد العالم»[110]. وبالتالي، إذا كان هوسرل يجعل من اللغة إمكانية واسعة لتأسيس العالم ماهويًا، فإن اللغة بالنسبة إلى هايدغر لا تخلق العالم، وإنما تضمن وجود الدازين مع الدازين في الكينونة.

لكن سارتر يختلف مع هايدغر في هذه الفكرة، بحيث لا تكون اللغة في نظره هي إمكانية الكينونة مع الموجود، وإنما على العكس من ذلك، أي إنها كينونة لأجل الموجود[111]. لكن الفرق بين موقف هايدغر وموقف سارتر لا يكمن في نظرة كل واحد منهما إلى الموجود الإنساني، وإنما على العكس من ذلك، فاختلافهما في فهم الكينونة هو الذي أثر في فهمهما لوظيفة اللغة؛ فبينما ينظر هايدغر إلى الوجود في معناه الواسع أي الكينونة، ويجعل اللغة وسيلة لإظهارها، ينظر سارتر إلى الوجود، على أنه الوجود الإنساني الذي نعيشه وندركه في حياتنا اليومية.

(110) Ibid., p. 48.

(111) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 292.

تأسيسًا على ما سبق، نصل إلى أن العودة إلى الأشياء ذاتها تكون في الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل عودة إلى ماهية اللغة الكامنة في خبرة الذات، أما في الطرح الأنطولوجي للغة عند هايدغر، فإن العودة إلى الأشياء ذاتها تكون هي العودة إلى الكينونة. ولو سلمنا بأن هايدغر استفاد من الفينومنولوجيا في دراسة اللغة، فإن أن نظرته إليها تختلف عن نظرة هوسرل التي تبقى مجرد نوع من رواسب الميتافيزيقا، لأنها تعطي الأولوية للماهية على الكينونة.

على العموم، يعبّر المنظور الفينومنولوجي في دراسة اللغة، أكان مع هوسرل أم مع هايدغر، عن وجهة نظر مختلفة تمامًا عما كان سائدًا بالنسبة إلى الدراسات العلمية للغة التي تمثلها لسانيات دو سوسير وأتباعه من بعض اللغويين المعاصرين، إذ كرس المنظور العلمي أحادية الموقف والنظرة إلى اللغة، ليعتبر المنظور الفينومنولوجي للغة، أكان المنظور الذي يؤكد ماهية اللغة أم الذي يؤكد لغة الماهية، مساهمة كبيرة في ميدان الدراسات اللغوية المعاصرة.

سادسًا: بين فينومنولوجيا المعنى وأنطولوجيا الفهم

تميز مشروع هوسرل بأنه معرفي إبستيمولوجي في المقام الأول، لأنه عالج بطريقة نقدية مشكلة المنهج، وكذا المصدر الذي تتأسس عليه المعارف والعلوم كلها. أما مشروع هايدغر، فيوصف بأنه وجودي أنطولوجي، من خلال إعطائه الأولوية لطرح سؤال الوجود، حيث توظف الفينومنولوجيا لأداء هذه المهمة، فكان القاسم المشترك بينهما هو العودة إلى الأشياء ذاتها.

إن العودة إلى الأشياء ذاتها، على الرغم مما تخفيه هذه الدعوة من اختلاف في كيفية العودة، بل أيضًا في طبيعة الأشياء التي تتم العودة إليها، يبقى هدفها واحدًا وهو بلوغ المعنى الصادر عن وعي الذات وحدسها المباشر، أو الكامن في الكينونة من خلال الكينونة-في، وعليه نتساءل عن كيفية ظهور المعنى من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها؟ وكيف يمكن الحديث عن ظاهرة الفهم، وكيف يكون الفهم ظاهرة معرفية وظاهرة أنطولوجية؟

لا يمكننا ولوج هـذا الموضوع من دون الانطلاق مـن دلتاي (1833-1911) الـذي عمل على إعطاء علـوم الروح صدقية مثل علـوم الطبيعة، من خلال سعيه إلى إعادة توزيع مسـاحة الحقيقة بين العلوم، وكان الحل في ذلك هو التأويل كميدان من ميادين الفهم[112]. ولا نسـعى هنا إلى الربط بين دلتاي وهوسرل، لأن هناك فرقًا بينهما، إذ ينظر دلتاي إلى الإنسان كموجود تاريخي، في حين يهتم هوسـرل في مقابل ذلك بالذات العارفة، لكـن ما يمكن اعتباره أفقًا مشتركًا بينهما هو البحث عن الأساس المطلق للمعرفة، وما يهمنا نحن هو ذلك الجهد الذي بذله هوسرل في نقد العلوم والمعارف السائدة، والعودة إلى ذلك المجال الحيوي الخالـص، الكامن في خبرة الأنا المتعالي، فهل يعبّر هذا الجهد عن ظاهرة الفهم في فينومنولوجيا هوسرل؟

ما يُحسـب للفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل لجوؤها إلى القصدية لتجاوز التعـارض القائم بين الـذات والموضـوع، وبالتالي تأكيـد انتماء كل منهمـا إلى الآخر. ويكون فهـم الذات لموضوعهـا قائمًا على الحدس المباشـر، وإلى هنا قد يكون من المستبعد الحديث مباشرة عن فكرة التأويل عند هوسـرل، وإنما علينا الاهتمام بالإيبوخية، فهوسـرل يؤكد أن «المعرفة الحقيقية والموضوعية، هـي التي تحدث بفضل المنهـج الواعي للإيبوخية الشـاملة»، والذي يكون من خلال تجاوز الأحكام المسـبقة وحقائق العلوم الموضوعية التجريبية وجميع التفسـيرات السـيكولوجية والسـيكوفيزيائية، والتوجـه إلى الأشـياء ذاتهـا للتعرف إلـى المعنـى الكامن فيهـا، كخبرة أولية تسـبق أي علاقـة أو حكم. وقد تفطـن جان غراندان إلـى أن مفهوم «الإحالة» هو هرمينوطيقي بطريقة سـرية، وما نفهمه من كلمة سـرية هو أن الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسـرل تحمل ضمنيًا افتراضًا مسـبقًا لظاهرة الفهم التي تؤدي هنا دورًا معرفيًا.

---

(112) ريكور، صراع التأويلات: دراسـات هيرمينوطيقية، ترجمة عياشي، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ١٩٩٧)، ص 35.

إن هــذا الدور سـيتغير فـي أنطولوجيـا هايدغـر مـن المعرفة إلى الكينونـة، وحتى لـو كانـت الهرمينوطيقا- وهذا ما أوضحنـاه من قبل - غير واضحة المعالم في مشـروع هايدغر، فإنها تجمع بيـن الفينومنولوجيا والأنطولوجيـا، إذ يؤكـد «أن فينومنولوجيـا الدازيـن هـي هرمينوطيقا، لكونهـا تؤدي مهمـة التفسـير، وبالتالي فهـي تعمل علـى توضيح معنى الكينونة، والبنى الأساسـية للدازين»(113). إنها تسـمح للفلسـفة بأن تكون فينومنولوجية وأنطولوجية في الوقت نفسـه، ويمكننا أن نشـبّه العلاقة بين الفينومنولوجيـا والأنطولوجيا والهرمينوطيقا في مشـروع هايدغر بأضلاع المثلث الثلاثة، حيث لا يكتمل شـكله إلا بوجود الأضلاع كلها. وبالتالي يحيلنا الفهـم على الكينونة، لا على الذات العارفة. كما أن السـؤال الذي يطرحه هايدغر ليس «كيـف أفهم؟» وإنما «من يفهـم؟». وبالتالي، يحقق الفهم في أنطولوجيا هايدغر عالمية الدازيـن، لأن العالم هو بُعد من أبعاد الدازين، لا من إبداع الذات.

لكن عندما نتجه إلى فلسـفة هوسرل المتأخرة، وهو ما يمكّننا من الإجابة عن السـؤال الذي طرحناه من قبل، ونخص بالذكر كتاب **أزمة العلوم**، نجد أن هوسـرل يعبّر عن مسـعاه إلى إدخال تعديل على الفينومنولوجيا بالتوجه إلى «عالم الحياة» الذي لا يخلو من معنى أنطولوجي، لأنه أرضية أولى تسبق علاقة الذات بالموضوع حيث اكتشـف فيه هوسرل ما لم يكتشفه من قبل فيقول: «إنه العالم التـي تجري فيه الحياة...». كما لو أن له أنطولوجيا يتعين اسـتخلاصها في بداهة محض(114)، لكنه ليس أنطولوجيـا بالمعنى التقليدي، وهو ما يرفضه هوسـرل، خصوصًا إذا أخذناها بالمعنى الكانطي، ولا هو أنطولوجيا بالمعنى الذي نجده عند هايدغـر، ولكن المهم أنها أنطولوجيـا تحمل معنى وتفترض فهمًا معينًا.

---

(113) Heidegger, *L'Être et le temps*, p . 67.

(114) Husserl, *La Crise des sciences européennes*, p. 197.

قد يكون من نافلة القول التأكيد أن أنطولوجيا هايدغر تختلف عن الأنطولوجيا التقليدية من ناحية إعادة طرح سؤال الكينونة، وذلك مرورًا بتحليل الدازين ومجاوزة الميتافيزيقا، لكن الذي تتميز به بالتحديد هو فهم كينونة الكائن، في أفق الزمان، حيث «يكون المستقبل هو أهم بعد من أبعاد الزمان»(115)، لأنه يعبّر عن انفتاح الدازين على إمكانيات كينونته، لكن الإمكانية القصوى هي إمكانية الموت التي تستحيل معها كل الإمكانيات، لأن «في الكينونة نحو الموت، يكون الدازين متجهًا إلى الإحاطة بكينونته»(116). فالموت ليس خروجًا من العالم، وإنما هو شكل من أشكال الكينونة-في-العالم، وهذا ما يساهم في فهم الكينونة.

حدد هايدغر ثلاثة عناصر أساسية، تتركب منها هذه الكينونة، هي: الوجدانية والكلام والفهم، وأكد أن الفهم هو إمكان الكينونة، أو قدرة على الكينونة، لأن من خلال الفهم، يفتح الدازين نفسه مجال كينونته. ويكون الفهم نوعين: أصيل وغير أصيل، فهو أصيل إذا نبع من الدازين وتطابق معه، واستجاب له، وهو غير أصيل إذا أدرك الدازين من جهة العالم، أي أدركه، كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية، على نموذج الموجودات(117). وبالتالي، من خلال الفهم ينفتح الدازين على بقية الموجودات وعلى إمكانياته، ومنه ينفتح على كينونته.

إننا نصل إلى نتيجة مهمة هي أن تأكيد هايدغر الطابع الأنطولوجي للفهم هو، من جهة، بمنزلة تجاوز للذاتية عند هوسرل، ومن جهة أخرى تجاوز للطرح المنهجي للهرمينوطيقا عند شلاير ماخر ودلتاي. وكان لتجاوز هايدغر إشكالية الذات والموضوع والتوجه إلى الكينونة، وتأكيده الفرق الأنطولوجي بين الكينونة والموجود أثر كبير في الهرمينوطيقيين المعاصرين، خصوصًا غادمير وبول ريكور.

---

(115) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 427.

(116) Ibid., p. 307.

(117) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص 75-76.

بهــذا، نكون قــد تعرفنا إلــى أهم خصائــص ومميزات كلٍّ مــن الطرح الإبســتيمولوجي للفينومنولوجيــا عنــد هوســرل، والطــرح الأنطولوجــي للفينومنولوجيا عند هايدغر، لننتقل فــي الفصل الثاني إلى محاولة التعرف إلى تحولات الفينومنولوجيا مع موريس مرلو-بونتي، والمفهوم الجديد الذي أعطاه للفينومنولوجيا، وكيف تجاوز مرلو-بونتي الطرح المعرفي، والطرح الوجودي للفينومنولوجيا عند كلٍّ من هوسرل وهايدغر.

الفصل الثاني

الوعي المتجسد
من الذات العارفة إلى الجسد العارف

DOT•نقطة

نريد في هذا الفصل الثانـي أن نتعرف إلى تحـولات الفينومنولوجيا مع مرلو-بونتي، من خـلال تعاملها مع الفينومنولوجيا كمبحـث في المعرفة عند هوسرل، والفينومنولوجيا كمبحث في الكينونة عند هايدغر، وهذا بعدما تبين لنا في الفصل الأول أن للفينومنولوجيا طرحين متسـاوقين، أو بالأحرى مختلفين، محاولِين الإجابة عن سـؤال مرلو-بونتي: «كيف نرفع هذا التعارض القائم بين الفينومنولوجيا عند هوسرل وعند هايدغر؟»(1).

يقـول مرلو-بونتي: «نريـد أن نحدد ثانية المسـار الذي وضعه هوسـرل «الفلسفة كعلم صارم»، والفلسفة كتساؤل محض عند هايدغر»(2). لا يتنكر مرلو-بونتي لأنواع الفينومنولوجيات السابقة، وإنما تبين له من جهة أن الفينومنولوجيا ليسـت صوغًا جاهزًا، بل هـي إمكانية مفتوحـة، وتبين له من جهـة أخرى أن «الفينومنولوجيا لا يمكن بلوغها إلا بطريقة فينومنولوجية»(3). وهذه الطريقة هي مبرر قيام ما سميناه «الفينومنولوجيا الجديدة» عند مرلو-بونتي. هذا، وإن مساهمة مرلو-بونتي في الفينومنولوجيا لا تقل عن مسـاهمته في الوجودية، لكنها ليست وجودية الثنائيات، كـ«الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته» عند سارتر، وإنما هي وجودية الواقع المعيش التي لا تنفصل فيها الماهية عن الوجود.

أولًا: مفهوم الفينومنولوجيا الجديدة

1 - تجاوز المفهوم التقليدي للوعي

سـعت فينومنولوجيا مرلو-بونتي إلـى إيجاد حل لمسـألة الوعي؛ لأن فلسفات الوعي التي ستتعرف إليها ترى أن الوعي يحمل موضوعات هي نتاجه،

---

(1) Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 1.

(2) Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 148.

(3) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 2.

من دون أن تكون هناك أي حركة أو تغيير بين الوعي وهذه الموضوعات. ففي الوعي، لا يوجد إلا ما تسميه هذه الفلسـفات بنوع من الغموض «الأنا» الذي تكون لــه الأولوية المطلقــة، أي أولوية الوعــي على العالــم، أو الذات على الموضوع، وهذا ما نجــده عند ديكارت بالتحديد؛ باعتباره مؤســس العقلانية الحديثــة، وتبعه في ذلك أغلب الفلاســفة، خصوصًا مؤســس الفينومنولوجيا إدموند هوســرل الذي جعل مــن الوعي نقطــة الانطلاق فــي توضيح معالم الفينومنولوجيا. لكن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي لها مفهوم جديد للوعي، فكيف تعاملت مع الفلسفات السابقة؟ وكيف نظرت إلى علاقة الوعي بالموضوعات؟ وما هي الوظيفة الجديدة التي حددتها للوعي؟

لا يختلف اثنان في قيمة اللحظــة الديكارتية وأهميتها، من ناحية تأثيرها في الفلســفة الحديثة، بل المعاصرة أيضًا، من ناحية إرجاعهــا الوجود إلى الفكر أو الوعي، لأن جميع أفكارنا عن العالم كامنة فيــه، وهذا ما يدل عليه قول ديكارت بأننا «نفهم من كلمة وعي، أن كل ما نقوم به يكون لدينا معرفةٌ مباشــرةٌ به، فهو لا يرتبط فقط بقدرتنا على أن نسمع ونريد ونتخيل، بل وحتى أن نحس، لأنني عندما أقول إنني أرى وأمشي أو أستدل على أنني موجود، أو أتحدث عن حركة عيني أو رجلي، فهذه النتيجة ليست معصومةً لو أنني لست ذاتًا تشك»[4]. سيكون لدي يقينٌ مطلقٌ في صحة ما لدي من أفكار، لأن معيار صحتها هو وضوحها وبداهتها، وما دامت الذات تشك، فهذا يعني أن فعل التفكير هو مصدر المعرفة وأساس الوجود.

كذلك لو عدنا إلى التأملات الميتافيزيقية نجد أن ديكارت يعطي الأولوية المطلقــة للوعي، حيث يقــول: «توجد فــي ذاتي لانهائية مــن الأفكار، حول مختلف الأشياء... مع أن هذه الأشــياء ليس لها أي وجود خارج أفكاري»[5]. وبناء عليــه، فإن خبرتنا بالعالم توجد داخل الوعي، بــل إن العالم الحقيقي هو

---

(4) René Descartes, *Les Principes de la philosophie: Livre premier* (Paris: Librairie A. Hatier, 1948), p. 35.

(5) René Descartes, *Méditations métaphysique*, trad. Florence Khodoss (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 97.

ما يوجد داخل هذا الوعي، مــن دون أن يعطي ديكارت أي قيمة لوجود العالم الخارجي، وهذه الفكرة ترتب عنها كثير من النتائج التي أثرت في الفلســفات اللاحقة.

تبين لمرلو-بونتــي أنه من الخطــأ إعطاء الأولوية للوعي على حســاب الوجود الواقعي للأشــياء، وهنا يحمّل مرلو-بونتي المســؤولية لديكارت في ارتكاب هذا الخطأ، حين يقول «إن ديكارت هو المســؤول عن مَقولَة الحداثة التي تُرجِــع الموضوعات كلها إلى أفــكار العقل»[6]. فمن أكثر النتائج ســلبيةً لفلســفة الوعي الديكارتية أننا فقدنا اتصالنا المعرفــي، خصوصًا الأنطولوجي بالعالــم الحقيقي. وهذا ما تحــاول الفينومنولوجيا الجديــدة عند مرلو-بونتي تجاوزه وتجاوز آثاره في الفلسفة الحديثة كلها، فيؤكد في فينومنولوجيا الإدراك أنه «مع ديكارت يكــون العالم داخل خبرتنا، أمّا مع كانــط، فإن وحدة الوعي معاصــرةٌ لوحدة العالم، علــى أن العلاقة بين الوعي والعالم ليســت مترابطةً، أو بالأحرى هناك أولويــة للثاني على الأول»[7]، لأنه بالنســبة إلى كانط، حتى ولو كانــت الظواهر الواقعية الموجودة في العالــم الخارجي هي نقطة انطلاقنا في تكوين معرفتنا عن العالــم، فإنها في النهاية تأخذ طابعًــا مثاليًا، بعد تدخل مقولات العقل. وبالتالي، فإن ما يقال عن ديكارت يقال عن كانط، بل حتى عن مفهوم الوعي عند هيغل.

تبين لنا مثالية هيغل أن هدف الروح هــو بلوغ المطلق، وفق حركةٍ جدليةٍ تُظهر أنواعًا أو مراحل مــن الوعي، وهذا ما يعبّر عنه هيغــل في فينومنولوجيا الــروح بقوله: «الوعي من جهة، هو وعي خالص لذاتــه، ومن جهة أخرى، هو ليس مجرد وعــي لذاته، بل هو وعي لوعي آخر، حيــث يكون وعيًا في عنصر الوجود، أو صورة الشــيئية، وهاتان اللحظتــان أساســيتان، لكنهما قبل ذلك متفاوتتــان ومتعارضتان؛ لأن تفكيرهمــا في الوحدة لم يحــدث بعد كنتيجة.

(6) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. IV.

(7) Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 211.

وبالتالي، فهاتان اللحظتان هما مثل وجهين متعارضين للوعي، أحدهما مستقل بما أن الوجود لذاتـه هو ماهيته، والآخر غير مسـتقل، لأن ماهيته هي الوجود لأجل الآخر، فالأول هو السـيد والثاني هو العبد»[8]. وبالتالي، يميز هيغل بين نوعين أو حالتين من الوعي: الأول لذاته، والثانـي في ذاته، وحتى لو كان كل منهما ضروريًا لبلوغ الوحدة أو المطلق، فإن بينهمـا تعارضًا لا يمكن إنكاره، وهذا ما يحقق مفهوم المنهـج الجدلي الهيغلي، لكن هـذا المفهوم المزدوج للوعي أو التفكير على طريقة الثنائيات هو ما يرفضه مرلو-بونتي.

إن الخطأ الذي وقـع فيه هيغل، في نظر مرلو-بونتـي، هو اعتباره أن كل حالة من حالات الوعي هي نفي للحالـة الأخرى، في حين أن وجود كل حالة يتوقف على وجود الحالة الأخرى، إذ لا يمكـن الحديث عن تعارض حقيقي بينهمـا، ذلك أن العلاقة بين الإثبات والنفي ليسـت علاقـة تعارض وتعاقب، وإنما يكون النفي جديرًا باختبار وظيفته ضد نفسـه، والأمر نفسـه بالنسبة إلى الإثبات. هكذا يتأسـس التعارض من دون تجاوز، وفي هذا يقول مرلو-بونتي: «إن المقولة الهيغليـة، نفي النفي... هي مجرد حيلـة لغوية، من أجل الخروج من عائق»[9]، وهذا العائق هو الذي أدى بهيغـل إلى أن يجعل الوعي يرتد إلى ذاته، في حركة جدلية عكسية، لكن مرلو-بونتي حاول تجاوز هذا التصور/ من خلال إحداث تغيير في مفهوم الجدل، أو بالتحديد تغيير مساره.

لا يعتبر الجدل معرفة، وإنما وسـيلة كي نعرف، لـذا أعطاه مرلو-بونتي طابعًا مفتوحًا على العالم، كي لا يبقـى منغلقًا على ذاته، أو مجرد نفي للآخر؛ «فالجدل ليس علاقة بين أفكار متناقضة ومتعارضة: إنه توتر وجود نحو وجود آخر هو جوهره، ولا يمكنه أن يوجد من دونـه»[10]. ومن هنا، ما عاد الحديث قائمًا عن وعي متعارض ومتناقض المراحل، وإنما وعي يكون معرفة عن الآخر

---

(8) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite (Paris: Montaigne, 1987), pp. 160-161.

(9) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, pp. 164-165.

(10) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 195.

والعالم، وتتأسس بنيته الوجودية بالتوازن مع هذه المعرفة. وبعد أن كان الجدل عودة إلى الوعي بعد انطلاقه منه، أصبح إمكانية واسعة لاندماج الوعي لذاته مع الوعي في ذاته، من دون إقصاء أحدهما للآخر.. إنها الجدلية المفتوحة.

أما بالنسبة إلى برغسون، فقد اهتم في كتابه بحث في المعطيات المباشرة للوعي بدراسة علاقة الوعي بالأشياء من جهة، وعلاقة الوعي بالزمن من جهة أخرى، إذ بيّن كيفية عدم قدرتنا على النظر إلى الوعي في حالات جزئية متقطعة، وإنما كديمومة. وميز بين وجود الأشياء المادية ومحتوى الوعي قائلًا: «إن التخارج هو صفة أساسية للأشياء التي تحتل المكان، بينما حوادث الوعي لا يوجد بعضها بالأساس خارج بعضها الآخر، وإنما تنتشر في الزمن فحسب، بحيث يُنظر إليها كميدان متجانس»[11]، وهذا الميدان المتجانس هو ما يسميه برغسون الديمومة. وقد أثرت هذه المقولة في فلسفة مرلو-بونتي، بل وفي الفلسفة المعاصرة ككل، فكثيرًا ما يتحدث مرلو-بونتي عن برغسون، خصوصًا في تقريظ الفلسفة والمعنى واللامعنى وعلامات، حيث يقول: «وجدت نظرته كفيلسوف في ذلك شيئًا آخر، فإذا كان الزمان هو هذا، فهو ليس شيئًا آخر أراه من الخارج لن أحصل عليه من الخارج... الزمن هو إذًا أنا، الديمومة التي أدرك»[12].

هذا ما يبيّن تأثر مرلو-بونتي بمفهوم الديمومة عند برغسون: أولًا، لأنها تحمل مفهومًا مغايرًا للزمان وثانيًا، لأنها تحوي أبعادًا أنطولوجية، بل حتى أبعادًا إبستيمولوجية، ذلك أن الطابع الخلاق للديمومة القائم على لحظات الزمن المتواصلة، يجعل من الوعي معرفة، وأكثر من ذلك معايشة الواقع. ولكن عندما نتعمق في مفهوم الوعي عند برغسون، نجد أن ما يُعاب على هذا المفهوم هو أنه لا يختلف كثيرًا عن المفهوم التقليدي، خصوصًا أنه لا يمتلك خاصية التخارج إلا أحيانًا، أي إنه يفتقد التواصل مع العالم، بل يقتصر على التواصل الداخلي، وهذا ما يجعله حبيس أفكاره.

---

(11) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, quadrige; grands textes, 9ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2007), pp. 73-74.

(12) Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 232.

يتبين لنا مما سبق أن فلسفات الوعي السابقة كلها تنظر إلى الوعي على أنه مبدع لموضوعاته التي تكون ذات طبيعة مثالية تصورية بعيدة عن الواقع، وبالتالي فإن هذه الفلسفات، على اختلاف أنواعها، تشترك في مقولة الذات المفكرة الديكارتية التي ظهرت في الفلسفات المعاصرة. لا نقول بمفاهيم جديدة، لكن بأشكال جديدة متنوعة، خصوصًا مع الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، فكيف تعاملت الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، مع مفهوم الوعي في فينومنولوجيا هوسرل؟

ما هو معروف عن الفينومنولوجيا الهوسرلية هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية، فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد عمليات الرد الفينومنولوجي كلها، بدءًا بوضع العالم بين قوسين، مرورًا بالرد الماهوي وصولًا إلى الرد المتعالي. وكما رفض ديكارت المعرفة التي تأتينا من طريق الجسد أو الحواس، فإننا نجد الأمر نفسه عند هوسرل، إذ يقول: «هناك الأنا الجسماني الذي يرتبط بالجسد، ومن ناحية أخرى هناك معنى مختلف تمامًا للأنا، ألا وهو الوعي، حيث إنه بواسطة هذا الوعي، يرتبط كل وعي فردي بمعنى التفكير»[13]. ويقول أيضًا: «إن الأنا الواعي يستطيع في كل لحظة أن يرسل نظره التأملي على هذه الحياة، سواء كانت إدراكًا أو تصورًا، أو حكم وجودٍ، أو حكم قيمةٍ، أو تقريرًا إراديًا»[14]. إن هوسرل يفصل بين الأنا الواعي والأنا الجسماني، وبينما يخرج الأنا الجسماني من ميدان اهتماماته لأنه ليس له أي دور معرفي، يعطي الأولوية للأنا الواعي، وهذا ما يدل على أن الوعي، خصوصًا في ارتباطه بالجوانب التصويرية، لا يزال يحافظ على مكانته التي كان يتمتع بها في الفلسفات السابقة، وما يدعم هذه المكانة هو قدرته على تأسيس الموضوعات، أي موضوعات المعرفة، وهكذا تكون هذه الموضوعات محتواة في الوعي.

---

(13) Edmund Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jacques English, Epiméthée (Paris: Presses universitaire de France, 1991), p. 198.

(14) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 27.

بناء عليه، فإن فينومنولوجيا هوسرل تهتم بدراسة الوعي والخبرة الكامنة فيه، مـن دون الاهتمام بعلاقة الوعي بالأشـياء، وبالتالي فـإن ما يعاب على فينومنولوجيا هوسـرل هو ما يعاب على الفلسفات الأخرى، وربما أكثر، ذلك أن هوسـرل لم يسـتفد من الخطأ الذي وقعت فيه هذه الفلسفات، خصوصًا فلسـفة ديكارت، أي عدم وجود علاقة بيـن الذات والموضـوع، أو الوعي والعالم، وهذا هـو النقص الذي حاولت الفينومنولوجيـا الجديدة عند مرلو-بونتي تجاوزه. إن مـا يرفضه مرلو-بونتـي إذًا، هو أولًا التمييز الهوسـرلي، بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير؛ لأن هذا التمييز يشـوه مفهوم العالم، ويحولـه من وقائعيتـه إلى موضوعـات تصورية مفكـر فيهـا، وثانيًا يرفض مرلو-بونتي التشـويه الذي لحق بمفهوم الذاتية، نتيجة ربطها بالوعي وعزلها عن وجودها الحقيقي الكامـن في العالم مع ذوات أخـرى. هكذا، لا يمكننا إرجاع العالم والآخرين إلى الوعي الذي توجهـه الذات المفكرة حيث تكون الفينومنولوجيا هي دراسـة ظواهر الماهيات في الوعـي، وإنما تكون التجربة الواقعية المعيشـة بالعالم والآخرين هي أسـاس تفكيرنا، وهذا ما لم ينتبه إليه هوسرل، وكل فلسفات الوعي السابقة.

إن الدعـوة إلى انفتاح الذات علـى العالم هو شـعار الفينومنولوجيا عند مرلو-بونتي ، أي أن تكون الـذات العارفة أكثر ارتباطًا بوجودها، حيث تتوقف الفينومنولوجيا عن وصف الموضوعات المثالية التصورية، وتتجه إلى وصف: «الوجود الذي نهتدي إليه فـي تلك المنطقة القبل تفكرية، وذلك للانفتاح على الوجود، ونخرج من أفكارنا ولا يعوقنا في ذلك أي عائق، حيث يجب أن نفرغ كينونة الذات التي أرهقتها بها الفلسـفة»[15]، ولا تنفـي دعوة مرلو-بونتي إلى الاتصال بالوجود دور الوعـي أو التفكير، بل هذا ما يجعل فعل التفكير ممكنًا، وهذا ما يجعل الفينومنولوجيـا الجديدة عند مرلو-بونتـي مبحثًا في المعرفة، ومبحثًا في الوجود في الوقت نفسه.

(15) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 77.

قام مرلو-بونتي بنقد التفكيـر الفينومنولوجي المتعالـي، لكنه أبقى في الوقت نفسـه على الدلالة الأنطولوجية للتفكير، ولهذا يصفه باسـكال دوبو بأنه يفكر تفكيرًا جسديًا باليد اللامسة واليد الملموسة، كما أنه يفكر بذاته في الآخرين وبالآخرين في ذاته، بـإدراك الحركات وفهم الكلمات(16). وبالتالي، يكون مرلو-بونتي قدم حلًا لمشـكلة علاقة الذات بالموضوع التي تعتبر من رواسب التفكير الفلسـفي الحديث، إذ إن «علاقة الذات والموضوع هي أكثر من كونها علاقة معرفيـة، كما تعتقد المثالية الكلاسـيكية، والتـي تنظر إلى الموضـوع دائمًا على أنه من صنـع الذات، بل إن العلاقـة بينهما هي كذلك علاقة وجودية؛ حيث يكون للذات جسـد ووضع وعالم ولها علاقات متبادلة مع كل شـيء»(17)، من دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر، لا للذات ولا للموضـوع، وإنما ضـرورة العودة إلى الأرضيـة، أو التجربة الأصلية التي تسبق هذه العلاقة.

أما بالنسـبة إلى سـارتر، فإنه يناقش في أولى صفحـات كتابه الرئيس الوجـود والعدم مفهـوم العدم، انطلاقًا مـن مقولة هوسـرل «كل وعي هو وعي بشـيء ما»، ويبيّن أن ما يمكـن أن نفهمه من هذه العبـارة هو إما أن الوعي يرتبـط بالوجود وموضوعاتـه، وإما أن الوعي في معنـاه العميق هو وجود متعال. فأما المعنى الأول، بحسـب سـارتر، فهو يقوض نفسه بنفسه، لأن الوجـود في هذه الحالة هـو الوجود العيني المختلـف عن الوعي. أما بالنسـبة إلى المعنى الثاني، فإن سـارتر يُجـري بعض التعديـل في علاقة الوعي بالموضوع، حيـث إنه يجب أن يكون الموضـوع متميزًا من الوعي، لا من خلال حضـوره، وإنما من خلال غيابه؛ أي ليـس من خلال امتداده، وإنما من خلال عدمه(18)، أي إن سارتر يحاول أن يجعل الوعي متحررًا من تحديد الخبرة بصورة مسبقة، فكيف ذلك؟

---

(16) Pascal Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 53.

(17) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 89.

(18) Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1970), p. 27.

لا يمكن أن ننكر تأثر ســـارتر بفينومنولوجيا هوســـرل، لكنه رفض فكرة الأنا المتعالي، أي أن يكون الوعي الذاتي وحده هو المسؤول عن تنظيم نشاط الوعي ككل، ولذلك أدخل ســـارتر مســـافة نفســـية بين الوعي والموضوعات من خلال فكرة العـــدم، فميز بالتالي بيـــن «الوجود-لذاتـــه» و«الوجود-في-ذاته»، ووجد ســـندًا قويًا في مفهوم الخيال، من أجل تدعيم هذا التصور. يقول سارتر: «من دون شك هناك محتويات في الوعي، لكن هذه المحتويات ليست موضوعات للوعي، أي إنه يتجه إليها لكنها ليست من صنعه»[19]، أي إن سارتر يحتفظ بفكرة القصدية عند هوســـرل، لكنه يرفض فكرة المحايثة، ويوضح لنا دور الخيال فـــي تحديد علاقة الوعـــي بموضوعاته بإعطائنا مثـــالًا عن صورة صديقه «بيار»؛ حيث هنـــاك بنية قصدية بين الوعي والصـــورة، تعبّر عن طريقة ممكنة للتعرف إلى الوجود الفعلي لبيار، بأن أتخيل صورته، وهنا يرتبط الوعي بصورة بيار، من دون أن يكون هو مبدعها[20].

بناء عليه، يقدم ســـارتر من خلال فكرة الخيال حلًا لمشكلة الوعي الذي يخلق موضوعاته، أو الوجود المتخيل، وهو وجود وصفه ســـارتر من قبل بأنه لا يقبله العقل، ولا يمكن التحقق منه واقعيًا لأنه وجود هجين. والســـؤال الذي يُطرح هنا: هل الوجود المتخيـــل الذي تحدث عنه ســـارتر يمكن التحقق منه بإخضاعه للمعياريـــن اللذين تحدث عنهما، وهما العقـــل والواقع، وكيف يرد مرلو-بونتي على هذا المفهوم الجديد للوعي؟

لقد قام ســـارتر، وهو أحد الفينومنولوجيين الذين اهتموا بدراسة فكرة الجســـد، في كتابه الوجود والعدم، بربط موقفه بتقسيم الوجود إلى «الوجود لذاتـــه» (l'être-pour-sois) و«الوجود فـــي ذاتـــه» (l'être-en-sois)، واعتبر أن الجســـد يمثّل من جهة الوعي لذاتـــه، ومن جهة أخرى هـــو وجود للآخر، حيث يقول: «إذا كان الجســـد هو إحدى تركيبات الوعي من حيث هو وعي

(19) Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 145.

(20) Ibid., p. 148.

بالعالـــم، وإذا كان الحضور هو حضور جســـماني، فإنه فـــي انفصال الوعي يكون الجســـد هو المتجاوز». وبالتالي، على الرغم من أن سارتر سعى إلى تقريب الوعي من الأشياء لكنه في الأخير لم يتمكن من تحقيق هذا الهدف؛ لأن الوعي بقي بعيدًا عن معرفة حقيقة الأشـــياء، وعن وجودها الفعلي. وإذا كان الوجـــود الذي يتخيلـــه الوعي عند ســـارتر، ميزته الفـــراغ لا الامتلاء، فإن الوعي الـــذي يتحدث عنـــه مرلو-بونتي «ينطلق من تلـــك الدوامة التي يرســـمها ذلك المجرى الفينومنولوجـــي، إنها الدوامة الممكنـــة التي يمكن تسميتها بالجســـد الذي ليس وعيًا مقابل موضوع»[21]. والجسد هو الوجود أو الكينونة الفعليـــة التي يلتحم فيها الوعي والموضـــوع، والوجود الحقيقي الذي يرتبط به الوعـــي عند مرلو-بونتي يختلف عـــن ثنائية «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته»، حيث يزول الخط الفاصـــل بينهما، وهذا ما يعبّر عنه مرلو-بونتـــي بقوله: «لقد عبّر ســـارتر عن الانخراط فـــي الوجود بقوله، أن الـ(لذاته) يرتبط بالـ(في ذاتـــه) الخيالي، ونحن نقول إن الـ(في ذاته) أكثر من خيالي، لأن الخيالي لا قوام له»[22].

يتبين لنـــا أن النتائج التـــي توصلت إليهـــا الفينومنولوجيـــا الجديدة عند مرلو-بونتي تختلف عن تلك التي كانت موجودة في فلســـفات الوعي السابقة، وخصوصًا لدى ديكارت وهوســـرل، فقـــد أعطى مرلو-بونتـــي مفهومًا جديدًا للذاتية، مفاده أن «الذاتية هي حضور مباشر في الوجود، وهي كذلك في اتصال بالعالم، بل هـــي أقرب ما تكون إلى ذاتها، لأن لا شـــيء يقدر على فصلها عن ذاتها»[23]، فهي ذات عارفة وموجودة في الوقت نفسه وتؤدي وظيفتها المعرفية من دون أن تنسى وجودها. هذه الفكرة سبق لهايدغر أن تحدث عنها.

تختلـــف فينومنولوجيا هايدغـــر عن فينومنولوجيا هوســـرل مـــن ناحية المنطلقـــات والغايـــات، حيـــث يؤكـــد هايدغـــر أن المقولـــة الأساســـية في

(21) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 298.

(22) Ibid., p. 117.

(23) Ibid., p. 104, voir notamment, p. 253.

الفينومنولوجيا ليست هي «مبدأ المبادئ» - أي الأنا الترنسندنتالي - وإنما مقولة «الحق في السؤال»، وإذا نحن فكرنا فينومنولوجيًا في هذه المقولة، فإن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: ما هو سؤال الفلسفة؟ هل هو الوعي؟ وعلى أي درب نسير كي نصل إلى الإجابة عن هذا السؤال؟[24].

من الخطأ الانطلاق من دراسة الوعي، والصحيح هو اللجوء إلى طرح سؤال الكينونة في بعده التاريخي، وفي أفق الزمان، وهذا هو البعد المغيب في فينومنولوجيا هوسرل، وحتى لو أن هوسرل بحث في مسألة الزمن، فإنه بقي مرتبطًا في تحليلاته بالوعي المتعالي، من دون أن يتحدث عن الأبعاد الأنطولوجية لهذه المسألة، على خلاف هايدغر الذي لم يستخدم في مؤلفاته كلمة وعي أو ذات، وإنما استخدم كلمة «الدازين».

إن موقف هايدغر من مسألة الوعي يدخل في إطار موقفه من الميتافيزيقا؛ حيث يعتبر أن مسألة الذات والموضوع، أو الماهية والكينونة، هي مسألة ميتافيزيقية ينبغي لنا ألّا نخوض فيها أبدًا، وإنما علينا أن نفكر في الكينونة. وما يمكن أن نعتبره مبدئيًا قاسمًا مشتركًا بين مرلو-بونتي وهايدغر هو العودة إلى الكينونة أو الأرضية التي تسبق علاقة الذات بالموضوع، إلا أن هناك فرقًا بينهما يكمن في مفهوم هذه الأرضية، بل وحتى في كيفية العودة إليها، فهي بالنسبة إلى هايدغر عودة إلى الكينونة المنسية، أما بالنسبة إلى مرلو-بونتي، فهي عودة إلى الوعي الإدراكي الذي يحمل خبراتنا الأصلية بالعالم، إنها الوجود الحقيقي.

أدى دخول فينومنولوجيا مرلو-بونتي في حوار مع فلسفات الوعي السابقة إلى ظهور مفهوم جديد للوعي، وأصبحت له مهمات ووظائف جديدة وعلاقات متنوعة، لأن «كل وعي يولد في العالم وكل إدراك هو ميلاد جديد للوعي»[25].

---

(24) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret [et al.], tel; 172 (Paris: Gallimard, 1976), p. 352.

(25) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 13.

وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «في صمت الوعي الأصلي يمكن أن يظهر لنا ليس فقط ما تقوله الكلمات، وإنما أيضًا ما تقوله الأشـــياء»[26]. إن الصمت فـــي فينومنولوجيا مرلو-بونتي لا يعني غياب الكلمات وإنما حضور الأشـــياء. فالمعرفة الحقيقية ليســـت المعرفة الخالصة التي تتحدث عنهـــا فينومنولوجيا هوســـرل، بل هي المعرفة التي تطلعنا على الأشياء، والوجود الحقيقي ليس هو الكينونة المنسية المنفصلة عن الدازين كما يرى هايدغر، وإنما هو الوجود الذي يكون فـــي اتصال بالموجود، كما أن الخبرة الحقيقية ليســـت الخبرة الموجودة الكامنة في الوعي، وإنما خبرة الإدراك الحسي الذي يحمل معه ظواهر الأشياء كما توجد في العالم وليس ماهيتها الخالصة.

هكذا، فإن الفينومنولوجيا الجديدة عنـــد مرلو-بونتي تعيد موضعة الذات في العالم، بالنسبة إلى ذاتها وبالنسبة إلى الذوات والموجودات الأخرى، وتعيد تأسيس علاقاتها المعرفية والوجودية، لترتبط بما هو ماهوي وما هو واقعي، بما هو عقلي وبما هو حســـي، وهذا ما عبّر عنه رينو باربرا بقوله عن فلسفة مرلو-بونتي: «إنها فلســـفة تعبّر عن العالم كوعاء للمثاليـــة، حيث هي مثالية لا تحقق وجودها إلا من خلال ارتباطها بما هو محســـوس، كما أنهـــا تدرك المعنى في تجذرها الحي بما لها من إمكانيات عقلية»[27]. بهـــذا، تقدم إلينا فينومنولوجيا مرلو-بونتـــي من خلال تصورها الجديد للوعي حلولًا للكثير من المشـــكلات الفلسفية المطروحة، خصوصًا منها ذات الطابع المعرفي والوجودي.

2 - القصدية كظاهرة معرفية وجودية

تعتبر القصدية فكـــرة مهمة في الفينومنولوجيا، حيث وجد فيها مؤســـس الفينومنولوجيا ســـندًا في تقديم الفينومنولوجيا الترنســـندنتالية كاكتشاف لأزمة العلوم وحل لها، وبالتالي جعل الفلسفة علمًا صارمًا. من ناحية أخرى، حققت القصدية الوحـــدة المعرفية المطلوبة بين الوعـــي وموضوعاته، حيث تتميز كل

(26) Ibid., p. X.

(27) Renauld Barbaras, *Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 11.

حالة شعورية، كما يقول هوسرل، بأنها «شعور بشيء ما من الأشياء، مهما يكن أمر الوجود الواقعي لهذا الشـــيء، ونتيجة لذلك يجب أن نوســـع مفهوم "الأنا المفكر" المتعالي، بحيث نضيف إليـــه عنصرًا جديدًا فنقول، إن كل أنا مفكر أو كل حالة من حالات الشعور، تقصد إلى شيء من الأشياء»[28].

إن ما يُفهم من هذا القول هو أن هوسرل يريد أن يتجاوز المفهوم التقليدي للـــذات المفكرة عند ديـــكارت، خصوصًا علاقـــة التفكير بموضـــوع التفكير. وبالتالي يســـعى هوســـرل إلى إعادة إدماج الأنا المفكر فـــي العالم، ولكن أي عالـــم؟ إنه عالم التصـــورات وتمثلات الوعي، حيث يكون وعي شـــيء ما هو ذلك الشـــيء في حد ذاته. وهنا يبين هوســـرل أن «كلمة القصدية لا تعني غير هذه الخاصية العميقة والعامة التي تجعل الشـــعور بما هـــو أنا أفكر يحمل في ذاته موضوعه المفكر فيـــه»[29]، أي إن القصدية هي ما يضمن توجه الوعي إلى موضوعه، حيث يكون الوعي والموضوع شـــيئًا واحدًا، وهو ما يسميه هوسرل المحتوى القصدي، فما المقصود بذلك؟

إن الوعي يتمثل موضوعه أو يستحضره من خلال القصدية، وهي لحظة ظهور المعنى فتندرج هذه الموضوعات المقصودة ضمن خبر الأنا المتعالي، وهذا ما يجعلنـــا نصف تجـــارب الأنا المفكـــر وخبراته كلهـــا بأنها «معيش قصدي»، بحيـــث يحمل الأنـــا حكمًا معرفيًا عـــن الموضـــوع المقصود[30]. وبالتالي، سعت القصدية الهوســـرلية إلى تكريس وحدة الوعي، وهذا ما يعتبر نموذجًا مكررًا من الكوجيتو الديكارتي، حتى لو اعترض هوســـرل بأنه يسعى إلى تجاوز يقين الـــذات المطلق من خـــلال فكرة القصدية، وهـــذا ما نجده كذلك عند ســـارتر عندما يقول: «كل وعي يعرف، ولا يمكن أن يعرف إلا من

(28) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 41.

(29) Ibid.

(30) Edmund Husserl, *Recherches Logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, epiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 179.

خلال موضوعــه»[31]، إلا أن المفهوم الجديد للقصديــة عند مرلو-بونتي، أو بالأحرى وظيفتهــا الجديدة، تبين لنا أن الجانــب المعرفي للقصدية لا يمكن أن يكتمــل إلا إذا ارتبط بالجوانــب الأنطولوجية والكينونــة الحقيقية للذات المفكرة، فكيف يكون ذلك؟

يعتبر مرلو-بونتــي القصدية أهم اكتشــاف قدمتــه الفينومنولوجيا، لكنه يعترض على مفهوم القصدية وكيفية توظيفها في الفينومنولوجيا الترنســندنتالية عند هوسرل، ولأجل ذلك يعود إلى فلسفة كانط، ويؤكد أنه في نقده الفلسفات المثالية بيّن أن كل إدراك داخلي لا يمكن أن يتم من دون إدراك خارجي، حيث يكون العالم هو ذلك الاتصال الموجود بين مجموعــة من الظواهر الموجودة حتى قبل الوعي بها. وبالتالي، فإن وحدة العالم موجودة قبل معرفته[32]، وهذا بالتحديد ما غفلت عنه قصدية هوسرل.

ينطلق مرلو-بونتي في نقده القصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر، قبــل الاتصال بها على عكس قصدية هوســرل، التــي تحيل العالم وظواهره على الوعي وتجعل منه وجودًا مثاليًا، فيكون الوعي فعلًا معرفيًا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية في النهاية، تأخذ طابعًا مثاليًا بعيدًا تمامًا عن الواقع، فأين يكمن الحل هنا؟ أو ما البديل الذي قدمه مرلو-بونتي لتجاوز هذه القصدية ذات الطابع المثالي؟

يقول مرلو-بونتي: «إن كامل التحليل الهوسرلي محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجود... حيث يجب أن لا ننطلق من الوعي ومجرى ظواهره، من خيوطه القصديــة المتميزة، وإنما من الدوامة التي يرســمها ذلك المجرى الظاهري، أي الدوامة الممكنة (التي هي جســد وليســت وعيًا يقابله

(31) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 18.

(32) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XII.

موضوع تفكري)»[33]. إن هذه القصدية الفاعلة ستكون هي البديل من القصدية عند هوســرل التي تفتقد تأصيل علاقة الوعي بالموضوعات، لا الموضوعات التصورية والمفكر فيها، وإنما الموجودة في العالم.

إن إعــادة ربط الصلــة بالكينونة الحقيقيــة للذات والموضــوع هي غاية القصدية المرلو-بونتية، لذلك نجد مرلو-بونتي يعود إلى ذلك التمييز الهوسرلي بين «قصدية الفعل» و«القصدية الفاعلة». وإذا كان هوسرل اهتم بقصدية الفعل على حســاب القصدية الفاعلة، فإن مرلو-بونتي اهتم كثيرًا بهــذا النوع الثاني وطوره. ويتضح مفهوم القصدية الفاعلة لديه من خلال حديثه عن ظاهرة الفهم، ذلك أن «الفهم يتوصل إلى القصد بأكمله، ليس فقط ما تمثله الأشــياء، أكانت ‹خصائص› الشــيء المدرك أم آثار ‹الوقائع التاريخية› أم ‹الأفكار› التي يقدمها أي مذهب، بل والتوصل إلى الطريقة الوحيدة في الوجود»[34]، إذ تتعدى وظيفة القصدية التأســيس المعرفي للأفكار والتصورات إلى العودة إلى الأرضية التي يتأســس عليها هذا التأســيس الذاتي، ألا وهي الوجود الواقعي للظواهر، هذا الوجود الذي تجاهلته قصدية هوســرل، حيث يصبح الهدف الذي تســعى إليه القصدية الجديدة ربط الأفعال المعرفيــة للوعي بأصولها الوجودية، لكن كيف تكون العودة إلى هذه الأرضية الأولى؟

يكمن الحل في ما يســميه مرلو-بونتي «القوس القصــدي»، حيث يقول فــي فينومنولوجيا الإدراك: «يتبين لنا إذًا أن حياة الوعــي - حياة معرفية أكانت أم حياة رغبة أم حياة إدراكية - محكومة بـ «قوس قصدي» ينشــر حوله ماضينا ومســتقبلنا ومحيطنا الإنســاني، ووضعنا الفيزيائي، ووضعنــا الأيديولوجي، ووضعنا الأخلاقــي، كما أنه هو الــذي يحد وضعنا في هــذه العلاقات كلها، حيث إن هذا القوس القصدي هو من يحقق وحدة الحواس والمعاني والتعقل وكذلك الحساسية والحركية»[35]. ويبين القوس القصدي أن الوعي ليس منغلقًا

(33) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 297-298.

(34) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XIII.

(35) Ibid., p. 158.

على ذاته وإنما يعود بنا إلى ما قبل حركة الوعـــي، أو إلى ما قبل علاقة الذات بالموضوع، هذه العلاقة التي كانت القصدية الهوســرلية أســيرة لها، من حيث أرادت تجاوزها.

بالعودة إلى هايدغر، نجد أنه يبيّن في المحاضرات التي ألقاها بعد الحرب العالمية الأولى، أنــه متحفظ عن الصــورة التي تظهر بهــا الفينومنولوجيا مع هوســرل، حيث يؤكد أنه يجب ألّا تكون نقطــة الانطلاق حدس الموضوعات وإنما «الفهم»، كما أن المعرفة الحقيقية ليســت معرفة ماهيــة الظواهر، وإنما التوجه إلى فهم الكينونة، حيث يستبدل هايدغر الوجود الفعال أو الدازين بالأنا المتعالي (أي يُحِل الدازين محل الأنا المتعالي)؛ وهو الموجود الإنساني الذي يحيا في العالم[36]. بل ذهب هايدغر إلى حد تأسيس الفينومنولوجيا ككل على فهم الكينونة؛ وذلك من خلال ما يســميه هرمينوطيقا الدازين التي تبين أن فهم الكينونة ينبغي أن يتم من خلال فهم الدازين.

يتوضح لنا إذًا تحــوُّل الفينومنولوجيا مع هايدغر، مــن معرفة الذات إلى كينونة الــذات؛ لأن الدازين هو من يطرح ســؤال الكينونــة. وبالتالي، تتحول القصدية مع هايدغر إلى ظاهرة وجودية، وتتحول الفينومنولوجيا الترنسندنتالية إلى فينومنولوجيا هرمينوطيقية، حيث تعبّر القصدية عن مشــروعه المتمثل في الخروج من الوعي كوعي، إلــى الوعي بالكينونة؛ أي من الأنا-أفكر إلى الأنا-موجود، أو من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، أي من المعرفة إلى الكينونة. وهذا مــا يتضح لنا أكثر من خلال مفهوم الدازين الــذي ليس وعيًا منغلقًا على ذاته، وإنما هو انفتاح على العالــم، وفي هذا الصدد يقول هايدغر: «إن الدازين هو الوجود هنا، وهذا يعني أن الدازين هــو كينونة في، أي كينونة-في-العالم، وهذا مــا يمثل حقيقــة الدازين بما هو دازيــن»[37]. إن الدازين هــو في منزلة

---

(36) Otto Pöggeler, *La Pensée de Heidegger*, trad. Marianna Simon, présence et pensée; 8 (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), pp. 94-95.

(37) Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1986), p. 88.

«إسقاط» نحو العالم، وهو من المفاهيم الأساسية في كتاب الوجود والزمان، ويعبّر عنه هايدغر بالكينونة-في-العالم، لأن قصدية الدازين تتجه نحو فهم كينونته: «حيث ينفتح الدازين على شيء ما بصفة عامة، وهذا الانفتاح يعبّر عن اهتمامه بالعالم بما هو وجود، وهو ما نسميه إسقاط الدازين عن الكينونة نحو الكينونة»(38)، وهو ما يعبّر عنه سارتر في فلسفته بمقولة الحرية، لأن قصدية الوعي تجبر الإنسان على الوجود من خلال مشروعه وحده، ومن هنا فإن قصدية الوعي تتجه في وجودية سارتر نحو عالم الحرية.

نستنتج مما سبق أن القصدية عند هوسرل ترتبط بمشكلة المعرفة، أما قصدية هايدغر فترتبط بمسألة الوجود، وأن هايدغر والكثير من الفلاسفة الوجوديين، على الرغم من اختلاف نظرتهم إلى الوجود، يعطون الأسبقية والأولوية لمبحث الوجود على حساب مبحث المعرفة، وهذا ما عبّر عنه سارتر بقوله: «المعرفة نمط من الوجود»(39). لكن هذا لا يعني أنهم يرفضون تمامًا الخوض في المسائل المعرفية، وإنما يرفضون الطرح التقليدي لهذه المسائل فحسب، خصوصًا مع ديكارت وهوسرل.

كذلك يتبين لنا أن هناك قاسمًا مشتركًا بين مفهوم القصدية عند هايدغر ومفهومها عند مرلو-بونتي، ولا سيما من ناحية ارتباطها بالجانب الوجودي، لكن فيما يُعتبر هذا الأمر اتفاقًا بينهما فهو اختلاف؛ ذلك أن هايدغر يؤكد الفرق الأنطولوجي الموجود بين الدازين والكينونة، أو الموجود والوجود، في حين تؤكد أنطولوجيا مرلو-بونتي اتصال الدازين بكينونته، بصفة دائمة ومستمرة، من دون وجود أي فرق بينهما. وقد عبّر مرلو-بونتي عن ارتباط الكائن بكينونته باستخدامه مصطلح «التاريخ الأنطولوجي» حيث يقول: «إن الوجود يتحدث عنا مثلما نتحدث نحن عنه، ونحن نتحدث عنه لأننا موجودات وصور الوجود، كما أننا وحدنا نفتح المنفذ نحوه... وهذا ما نسميه بـ ‹الزهد›

---

(38) Ibid., p. 52.

(39) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 213.

في الوجود»[40]، وهنا يبيّن فرونسوا هايدسيك أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تعبّر عن أولوية الوجود من دون أن تنظر إليه كماهية، ومن دون أن تكون هناك قطيعة عن الذات، ومن دون أن تكون لهذه الذات الأولوية التي كان يتمتع بها الأنا المتعالي، بل الأولوية للوجود الذي يكون التعالي نحوه[41].

بناء عليه، نصل إلى أنه إذا كان الفهم عند هوسرل ظاهرة معرفية، وإذا كان الفهم عند هايدغر ظاهرة أنطولوجية، فإنه في القصدية الجديدة عند مرلو-بونتي ظاهرة معرفية وجودية في الوقت نفسه، وهذا ما يؤكده مرلو-بونتي في قوله: «الفلسفة هي دراسة الامتلاك المسبق للكينونة، امتلاكًا من المؤكد أنه ليس معرفة لكنه يهمها كما يهم وجود الكائنات»[42]. إن القصدية تعمل على تبيان دور الذات العارفة من جهة وعلى إعادة موضعتها في العالم من جهة أخرى، فلا يكون التفكير فعلًا من أفعال الوعي إنما هو قصد نحو العالم ونحو الوجود الواقعي للظواهر.

يتضح لنا أيضًا أنه بعد أن كانت القصدية بنية أساسية من بنى الوعي في الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، تؤدي وظيفة معرفية، أصبحت القصدية في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تمتلك مفهومًا أوسع وتؤدي وظائف متنوعة، بعضها معرفي وبعضها الآخر وجودي، وأصبحت تعبّر عن انتماء الذات إلى ذاتها كما تعبّر عن انتماء الذات إلى العالم في الوقت ذاته.

من خلال هذا المفهوم الجديد للقصدية، نصل إلى نتيجتين مهمتين، أولاهما أن القصدية المرلو-بونتية تجعلنا نتحول من ذلك العالم المثالي التصوري الذي تخلقه القصدية الهوسرلية، إلى العالم الفعلي والواقعي الذي توجد فيه الأشياء والظواهر الحقيقية، وثانيتهما أن الوجود-في-العالم الذي

(40) Merleau-Ponty: *Résumés de cours*, p. 155. Et voir notamment Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 117, 127 et p. 267.

(41) François Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 107.

(42) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 257.

تحيلنا عليه هذه القصدية يختلف حتى عن الوجود-في-العالم، بالمعنى الذي نجده عند هايدغر الذي حتى لو انتقد فينومنولوجيا هوسـرل في جانبها المثالي التصوري، فإنه هو أيضًا لم يسـتطع الخروج من هذه النظرة التصورية فلم يهتم بالكينونة الفعلية، وإنما تصور فكرة الكينونة فحسب.

إن قصديـة مرلو-بونتي هـي التي توصلنا إلـى المعرفـة الحقيقية وإلى الوجـود الواقعي، وهذا الوجود، كما سـنعرف في عناصـر لاحقة، هو وجود جسـماني واعٍ، وإن قصدية الأنا تتحقق عن طريق الجسـد، ليصبح الجسد هو وسيلتنا كي نقصد العالم الواقعي، لا العالم المثالي الذي نتوصل إليه من خلال الرد الفينومنولوجي. وبناء عليه نتساءل: كيف تنظر الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى هذا المنهج؟ وما هي الحلول والبدائل المقدمة؟

3 - الرد الفينومنولوجي: من تعالي الأنا إلى تعالي الوجود

سعت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل إلى حل أزمة العلوم الأوروبية، إنسانية أكانت أم طبيعية، من خلال جملة من المبادئ والمفاهيم «كالعودة إلى الأشـياء ذاتها» و«القصدية» ومنهج «الرد الفينومنولوجـي». هذا المنهج الذي يقول عنه هوسرل: «نحتاج إلى منهج يمارس بكيفية واعية تمامًا أسميه في هذا السياق منهج الرد الفينومنولوجي»[43]. وعلى الرغم من أن لهذا المنهج جذورًا تاريخية ترجع إلى الشـكّاك اليونان، فإن الفضل الأكبر في تأسيس هذا المنهج يرجع، بحسـب هوسـرل، إلى ديكارت، وذلك من ناحية إرجاع كل المعيش النفسي، أو التفكير بالمعنى المطلق، إلى الأنا[44].

لذا اعتبر هـذا المنهج بمنزلة إنجـاز كبير للفينومنولوجيـا، حيث تكون الفينومنولوجيا بفضله علمًا جديدًا أو «علمًا للأنا»[45]، كما يقول هوسرل، لأنه

(43) Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, tel; 151 (Paris: Gallimard, 1976), p. 265.

(44) Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 147.

(45) Husserl, *Méditations cartésienne*, p. 26.

يجعل من الفلسفة علمًا صارمًا، بالعودة إلى مجال المعرفة الأول الذي هو المجال الحيوي الذي يحمل ماهيات الظواهر الخالصة، قبل أن تصدر في شأنها أحكام العلم أو الأحكام الذاتية، وما يضمن بلوغ هذه النتيجة هو فعل التعالي، سواء التعالي على الظواهر لبلوغ ماهياتها أو التعالي على هذه الماهيات لبلوغ المعرفة الخالصة، لكن هذا المنهج على الرغم من أهميته كان عرضة لنقد الفلاسفة الفينومنولوجيين والوجوديين، فكيف كان موقف الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي منه؟

ينطلق مرلو-بونتي من مناقشة مفهوم الإحالة، فيقول: «إن أكبر درس نتعلمه من الإحالة هو استحالة وجود إحالة كلية»[46]، أي إن هناك مجالًا لا يمكن أبدًا إحالته على الأنا أو الوعي؛ ألا وهو العامل الحقيقي، أو الوجود الواقعي للظواهر. وبالتالي، فإن ما يرفضه مرلو-بونتي هو الجانب الماهوي المثالي في الإحالة الفينومنولوجية، ذلك أنه يقصي الفرضية الطبيعية للعالم، من أجل أن يكشف ماهيته، وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الإحالة الهوسرلية، مع أن هذه الماهية ملازمة للوجود الفعلي للظواهر، وفي هذا يقول مرلو-بونتي: «عرّض التعالي في التأملات الديكارتية على أنه تعليق لوجود العالم، فإذا كان هذا هو التعالي، فإنه يسقط من جديد في الخطأ الديكارتي... فليس له أن يبعد العالم بما هو وجود واقعي»[47]، فما يرفضه مرلو-بونتي بالتحديد هو عملية التقويس التي تطاول العالم أو الأنا المتعالي على السواء.

لكن بالعودة إلى هوسرل، نجد كأنه يتوقع هذا النقد، لذا يقول: «قد يكون هناك اعتراض على الإحالة الفينومنولوجية التي تضع بين قوسين الأنا المتعالي، على أن هذا أمر غير معقول، ونحن نرد كالآتي: هناك إمكانية لأن نضع بين قوسين كل أنا تجريبي، حيث إن وضع بين قوسين كل طبيعة هو أمر ثابت وأكيد، بل وحتى وضع بين قوسين الأنا الخالص، وعليه نريد القول إن

---

(46) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. VIII.

(47) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 225.

البحث الفينومنولوجي يمكن أن يضع العالم والأشياء والأشخاص بين قوسين، وأن يصل إليها لا كوجود واقعي، وإنما كمعطى يتجلى للأنا الخالص»[48]. لكن حتى لو كان الرد الهوسرلي يضع العالم بين قوسين؛ أي إنه يتوقف عن إصدار الأحكام في شـــأنه، ولا ينفيه كما كان الشك في المنهج الديكارتي، فإن هذا ما ترفضه فينومنولوجيا مرلو-بونتي. يقول مرلو-بونتي: «إن فلســـفة هوسرل تنظر إلى علاقتنا بالعالم على أنها محرك الإحالة المتعالية، وتجعل من العالم متأصلًا في الذات، عوض أن تنظر إلى هـــذه الذات على أنها تعالٍ نحو العالم»[49]. فما يرفضه مرلو-بونتي ليس فكرة التعالي، وإنما حركة التعالي التي يجب أن تكون من الأنا نحـــو العالم، لا العكس. ولو عدنـــا إلى الوجود والزمـــان، فإننا نجد هايدغر يتحدث عن مســـألة الكينونة في أفق الزمان، كأفق ترنســـندنتالي يطرح من خلاله سؤال الكينونة، حتى أن مســـألة التحطيم الفينومنولوجي للميتافيزيقا التقليدية تكون في إطار مسألة الزمان. وقد حاول هايدغر أن يقدم إلينا مفهومًا جديدًا لكينونة الإنســـان في علاقته بالزمان، مبينًا في الوقت نفسه، كيف يكون التعالي في الزمان نحو الكينونة، فيقـــول: «إن زمانية الكينونة-في-العالم تقوم في الوقت نفســـه على المكانة الخاصة للدازيـــن... لأن تحليل تواجد الدازين يبيّن لنا كيفية تزمن الزمانية»[50].

لبلوغ هذه الإمكانية، يبيّن هايدغر أن المفهوم الفلسفي للزمان لا يختلف عن المفهوم الشـــائع له في الحياة اليومية. وبالتالي، فالزمان الحقيقي هو الذي يشـــعرنا بكينونتنا؛ لأنه أفق أو تعالٍ، نحو هذه الكينونة. وبناء عليه، فإن هايدغر لم يهتم بمســـألة تعليق الحكم قط، أو وضع العالم بين قوسين، وإنما اتخذ من نظرته الفينومنولوجية للزمان مبررًا لإعادة طرح ســـؤال الكينونة، بل المســـألة الأنطولوجية ككل، لكون النتيجة المتوصل إليها ليست اكتشاف الأنا المتعالي، أو المعرفة الخالصة، وإنما الأنا الكائن والكينونة.

(48) Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 153-154.

(49) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. VIII.

(50) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 396.

يتبين لنا أيضًا أنه إذا كانت الإحالة الهوسـرلية بمنزلة منهج علمي يسعى من خلال عمليات التقويس كلها إلى بلوغ الأساس الأول للمعرفة أو المعرفة الخالصـة، «فإن البحث عن هذا الأسـاس في فينومنولوجيـا مرلو-بونتي لا يكون خارج مجال الخبرة الحقيقي الذي يربطنا بالعالم الموجود قبل معرفتنا به»[51]. بناء على هذا، فإن مبدأ «التأسـيس» الذي يظهر في الإحالة يُفهم عند هوسـرل على أنه تأسـيس لعالم مثالي، مـن طرف الأنا المتعالـي، وهذا ما يجعل من مفهوم التعالي عند هوسـرل منحصرًا في الفهم الديكارتي لفلسـفة الوعي. أمـا عند هايدغر، فإنه يحمل أبعـادًا أنطولوجية من خلال التوجه إلى فهم الكينونة.

أما مع مرلو-بونتي، فالأساس هو التعالي نحو خبرة العالم الطبيعي، حيث يكون موضوع التفكيـر الفينومنولوجي مرتبطًا كوجود واقعـي بفعل التفكير، وحيث لا تكون النتيجة المتوصل إليها عالمًـا مثاليًا من إبداع الذات المفكرة، وإنما الوجود-في-العالـم[52]. وبالتالي، فالمفهوم الجديد للرد الفينومنولوجي لا يقصيه أو ينفيه، ولا هو يشـك فيه، بل يلقي عليـه الضوء. وما عاد الحديث دائرًا حول الأنا المتعالي، وإنمـا حول الأنـا الكائن-في-العالم، ولا توصلنا الإحالة إلى المعرفة الخالصة، وإنما إلى معرفة موجودة، حول وجود معروف.

أما سـارتر، فرفض تمامًا فكرة الرد الفينومنولوجـي بمراحله؛ بحجة أنه يسـتبعد الوجود، فالفينومنولوجيا كما تُفهم بالنسـبة إلى سـارتر ليست نسقًا، وإنما هي منهج يُسـتخدم للبحث في الوجود الإنساني، لذا يُرفض الحديث في وجوديته، عن ذلك الأنا المتعالي الهوسـرلي، وإنما عـن الأنا الموجود، وهذا ما يدل عليه قوله: «عندما نقول إن الأنا المتعالي هو الأساس الوحيد والعفوي لأفعالنا وحركاتنا فهذا ليس نظرية، حيث لا أقول (ينظر إليّ بمثابة أنا خالص)،

(51) Maurice Merleau-Ponty et Clara Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, philosophies (Paris: Presses universitaires de France, 2005), p. 60.

(52) Marie Alphonse De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty* (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), pp. 92- 93.

وإنما أقول ‹ينظر إليّ باعتبار أنني بيار›»[53]. وبالتالي، فإن رفض العالم الحقيقي الذي يمثل الوجود الحقيقي للأشخاص والأشياء، هو ما يجعل أسباب قيام وضع العالم بين قوسين واهية، وهذا ما أدى إلى ظهور إحالات جديدة، مثل الإحالة عند مرلو-بونتي التي تسعى إلى الإحاطة بالخبرة المعيشة في حياتنا اليومية، بالمعنى الأصلي للكلمة، تلك الخبرة الكامنة في الإدراك[54]. وبالفعل، فهذا ما عبّر عنه مرلو-بونتي بقوله: «لقد بيّن هوسرل أن كل رد ترنسندنتالي هو رد ماهوي، وهذا يعني أن كل جهد نبذله من أجل أن نفهم العالم من الداخل وانطلاقًا من المنابع، يؤدي إلى انفصالنا عن السير الفعلي لإدراكاتنا ولإدراكنا للعالم»[55]. وأدرك مرلو-بونتي أن إعادة ربط جسور التواصل بالعالم لا تكون من خلال تمثله أو استحضاره في تصوراتنا وتأملات الأنا المتعالي، وإنما بالعودة إلى خبرتنا بالعالم الكامنة في الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو مجال مفتوح على العالم واتصال دائم به.

هذا ما يبين لنا البُعد الأنطولوجي في المفهوم الجديد للفينومنولوجيا عند مرلو-بونتي، التي لا تتجاوز الأشياء ولا تحيلها على موضوعات تفكرية، وتحال بدورها على الأنا المتعالي الكامن خلف سراديب الوعي، وإنما هي أسلوب معرفي يطلعنا على العالم والأشياء والآخرين، وهي كذلك ضرب من الكينونة أو الوجود، يحيلنا على وجود الوعي في حد ذاته، قبل أن يتعالى على العالم، مع أن الوجود، ليس الذي يتميز من العدم، كما نجده في وجودية سارتر، ولا هو كينونة تتميز من الدازين، كما نجده في فينومنولوجية هايدغر. إنه الوجود الواعي المتجسد في العالم.

4 - من الماهية إلى الواقع: الوظيفة الجديدة للفينومنولوجيا

الرد الفينومنولوجي عند هوسرل، كما رأينا، هو بلوغ الماهيات الخالصة

---

(53) Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'égo: Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris: Vrin, 1978), p. 59.

(54) De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 91.

(55) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 70.

للظواهر، أي إنه لا يسعى إلى دراسة الوقائع، وإنما إلى بلوغ قلب الوعي أو الأنا المتعالي، أي معرفة الماهية، لا وجودها. لكن هذا ما رفضته الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي؛ فقد كان لها نظرة مغايرة تمامًا إلى الماهية، فما هو مفهوم الماهية عند مرلو-بونتي، وهل هي الغاية النهائية للدراسة أم أنها مجرد وسيلة لبلوغ غايات أخرى أهم؟

يؤكد مؤسس الفينومنولوجيا المتعالية في **التأملات الديكارتية** أن الماهية «تمثل ‹اللامشروطية›، وبالتدقيق هي ما ليس مشروطًا بواقعة، وطبقًا لمعناها الحدسي الخاص بها فهي ‹سابقة› على كل المفاهيم»[56]. وهذا ما يبرر قيام الفينومنولوجيا كعلم حدسي قبلي وماهوي، في المقام الأول، حيث يعمل الفينومنولوجي على وصف بنية الماهية، وهو ما يقصده هوسرل من خلال قوله: «إن ما يتعلق بانعطاء الماهية، لا يتقوم على أساس الإدراك وما يداخله من الإمساك، وإنما باستخلاص العام من الظاهرة نفسها فحسب»[57]. وهذا الاستخلاص هو ما يوصلنا إلى معرفة الماهية التي لا تبقى لها صلة بالواقع، بعد انتهاء عملية الرد.

يجزم فرانسوا ليوتارد بأن الماهية التي تتحدث عنها فينومنولوجيا هوسرل هي نتيجة تجاوز الثبات للتغير، حيث تتجلى الماهية في حدس معين، لكن من دون أن يكون لهذه الماهية خصائص ميتافيزيقية[58]. لكن ما يريد أن ينفيه ليوتارد عن فينومنولوجيا هوسرل لا يمكن نفيه، لأن هذه الأخيرة تدرس ماهية الظواهر الخالصة الكامنة في الوعي، وهذه الماهية لا يمكن بلوغها إلا بالتعالي على الواقع. وبالتالي، هذا ما يجعل فكرة الماهية في تعاليها على الواقع أقرب إلى فكرة المثال عند أفلاطون في تعاليها على هذا الواقع نفسه.

---

(56) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 60.

(57) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 186.

(58) Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 14.

يتساءل مرلو-بونتي في العبارة الأولى في كتابه الرئيس فينومنولوجيا الإدراك: «ما هي الفينومنولوجيا؟»[59]. وقد يبدو غريبًا، إعادة طرح هذا السؤال بعد نصف قرن من صدور أول مؤلفات مؤسس الفينومنولوجيا التي حدد فيها مفهومها، لكن يجيبنا مرلو-بونتي عن سؤاله قائلًا: «إن الفينومنولوجيا هي دراسة الماهيات، كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلًا، لكن الفينومنولوجيا هي أيضًا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع»[60]. وإن ما يتضح لنا من هذا التعريف هو أن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تحاول من جهة أن تبقي على مهمة الفلسفة التي هي كشف ماهيات الظواهر ووصفها، ولكنها من ناحية أخرى لا ترد هذه الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي، كما كان مع الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، وإنما تردها إلى الواقع، فمرلو-بونتي أدرك أن الماهية ملازمة للواقع لأن وجودها الفعلي هو وجود في العالم، والهدف من وراء هذا الإجراء المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي أُقصيت في الفلسفات السابقة.

يحدد مرلو-بونتي موقفه من الماهية، بعد مناقشة منهج الرد الفينومنولوجي عند هوسرل، فيرى أنه إذا كانت الماهية هي الهدف الذي تسعى الفينومنولوجيا الترنسندنتالية إلى بلوغه، فإن الفينومنولوجيا الجديدة تؤكد أن الماهية ليست هدفًا، وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفاعل في العالم... وأن ضرورة المرور بالماهيات لا تعني أن الفلسفة تتخذ منها موضوعًا، لكن على العكس من ذلك، حيث تكون لحظة معينة، كمعبر نحو الوجود الحقيقي للظواهر الكامنة في العالم[61]. بناء عليه، فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها، ما يكشف ماهيتها الخالصة، وإنما من خلال التحول من هذه الماهية إلى الواقع الذي يحمل الكثافة الحقيقية للظواهر ووجودها الفعلي.

بناء على ما سبق، يتبين لنا أن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تعمل على الربط بين الماهية والواقع، وإعادة الاتصال بينهما، من دون أن

---

(59) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. I.

(60) Ibid., p. I.

(61) Ibid., p. IX.

تكون الماهية هي سؤال الفلسفة النهائي، فهي تحاول أن تبين لنا أننا موجودون أمام عالم هو موجود أمامنا، فمـن «دون حتميات الماهية والارتباطات التي لا تنفصل والاستتباعات التي لا تقام، والبنى المتينة والثابتة، لن يكون ثمة عالم، ولا شيء ما بعامة، ولا وجود»[62]، لأن ما يتساءل عنه مرلو-بونتي، هو إمكانية أن تعبّر الماهية عن تلك التجربة الخرساء التي ظلت مؤلفات هوسرل تتحدث عنها، خصوصًا المتأخرة منها، وهذا ما يدل على ذلك التحول في البحث الفينومنولوجي من ماهية الواقع إلى واقع الماهية، بحيث تصبح الماهية في الوقت نفسه وسيلة للمعرفة وطريقة في الوجود.

لذا يؤكد باسكال دوبون أن المفهوم الجديد للماهية عند مرلو-بونتي، أو بالتحديد وظيفتها الجديدة، تعمل على الربط بين العالم والوعي أو المرئي واللامرئي، ولا يعني هذا البتة أن مرلو-بونتي يرفض الماهية أو يقلل من أهميتها، وإنما يعترض على فصل الخبرة الحقيقية عن الماهية، وهو فصل أدى إلى إحداث تعارض بين الواقعة، بما هي حيز خاص موجود في الواقع، والماهية كوضع كلي في الوعي[63]. وبالتالي، فإن ما تريد فينومنولوجيا مرلو-بونتي أن تصل إليه أو ما وصلت إليه فعلًا، هو إزالة ذلك الخط الفاصل بين الماهية والواقعة، وهذا ما يؤكده مرلو-بونتي في قوله: «لا يمكننا الفصل بين الماهية والواقعة، لا لأنهما ممتزجتان في تجربتنا فحسب، وإنما أيضًا لأن الوجود ما عاد أمامي بل يحيط بي، وبمعنى ما فهو يخترقني، ولأن نظرتي إلى الوجود لا تكون في موضع آخر، وإنما في صلب الوجود»[64].

وهذا ما يبين لنا أن الماهية هي وسيلة معرفة ووجود، لكن من دون أن تكون هي الهدف أو الغاية في حد ذاتها. وهنا يظهر لنا الفرق بين موقف كل من فينومنولوجيا هوسرل وفينومنولوجيا مرلو-بونتي من الماهية، فالأولى تنظر إليها كغاية لأنها تتخذها موضوعًا نهائيًا، أما الثانية فتعتبرها وسيلة توصلنا

(62) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 147, voir notamment p. 71, 148.

(63) Pascal Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 21.

(64) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 153-154.

إلى ما هو أهم، أي إلى الوقائع، فتعمــل بالتالي فينومنولوجيا مرلو-بونتي على مراجعة طريقة انتشار الوعي في العالم وإعادة موضعة الذات فيه من أجل تنظيم علاقاتنا بالظواهر والوصول إلــى فهم حقيقي لها. لذا، فحتى لو أن هوســرل جعل من دراسة ماهيات الظواهر موضوعًا أساسًا للفينومنولوجيا الترنسندنتالية، من خلال توجيه جهــد الوصف الفينومنولوجي نحوهــا، إلا أنه لم يتمكن من الوصول إلى معناها ووظيفتها الحقيقية، وهذا ما ترتب عنه اختلاف بين هوسرل ومرلو-بونتي في مفهوم الظاهرة.

لم ينظر مرلو بونتي إلى الماهية فــي علاقتها بالوعي وإنما بالواقع، لذلك تكون الظاهرة وقائعية توجد أمام الوعي، كما أنها ماهوية لها معنى وفي الوعي أيضًا. هنا، تتجلى لنا أهم خصيصة تميز الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي من الفينومنولوجيات السابقة كلها، وبالتحديد الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوســرل، ألا وهي بُعدها الواقعي، لأن الهدف العام الذي ســعى مرلو-بونتي إلى تحقيقه من خلال مشــروعه هو تحويل الفينومنولوجيا، وإنزالها عن تعاليها ومثاليتها نحو الوجود الفعلي والواقعي، وكــذا تحويل البحث الفينومنولوجي من الماهية إلى الواقع.

على ذلك، فإن ما لم تدركه فينومنولوجيا هوسرل هو التلاحم القائم بين الماهية والواقع؛ لأن كلًا منهما يتطلب وجــود الآخر، ويتوقف وجوده عليه. وبالتالي، فإن إزالة فينومنولوجيا مرلو-بونتي للتعــارض القائم بينهما مكّنتها من تقديم مفهوم جديــد للماهية يعبّر عن معناها الحقيقــي من جهة، ويمكّننا من جهة أخرى، مــن الوصول إلى الماهيات الحقيقــة للظواهر التي لا ترجع إلى الوعي وحده، كأســاس أول ومطلق. إنها الماهية التــي ترد الظاهرة إلى وجودها الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حساب الوعي، وإنما يكون هناك توازٍ بين الوعي والواقع من دون أولوية أو أســبقية لأحد على الآخر.

أما إذا عدنا إلى موقف ســارتر، فإننا نجده يعطــي الأولوية للوجود على الماهية، لأن ما تؤكده وجودية سارتر هو أن الإنسان يوجد أولًا، ثم يبحث عن

ماهيته، فما دام الإنسان مشروعًا متجددًا، فإن وجوده يسبق ماهيته ويتجاوزها. يقول سارتر في الوجود والعدم: «إن الوجود ليس 'بنية من بنى أخرى'، إنه الشرط ذاته للبنى كلها وللحظات كلها. إنه الأساس الذي تتجلى من خلاله خصائص الظواهر، أو بالطريقة ذاتها، لا يكون وجود الأشياء بإظهار ماهياتها لأنه لا بد من وجود لهذا الوجود»[65]. إن موقف سارتر من الماهيات يندرج في إطار موقفه الرافض منهج الرد الفينومنولوجي عند هوسرل. أما هايدغر، فإنه ينظر إلى هذه المسألة من زاوية مختلفة تمامًا؛ فمفهوم الكينونة عنده يختلف عن مفهوم الوجود عند سارتر، ذلك أنه إذا كان سارتر يهتم بدراسة الوجود الإنساني الذي نعيشه كتجارب إنسانية في حياتنا اليومية، فإن هايدغر يتخذ من دراسة هذا الموجود مرحلة لبلوغ هدفه النهائي الذي هو معنى الكينونة، وإن هذا الاختلاف في نظرتهما إلى الوجود يمتد إلى نظرتهما إلى الماهية، فإذا كان سارتر يجعل منها تابعة للوجود الإنساني، يسعى الإنسان إلى بلوغها، حتى ولو كانت موقتة بالنسبة إلى ماهية لاحقة، فإن هايدغر ينظر إلى مسألة أسبقية الوجود على الماهية أو الماهية على الوجود على أنها مسألة ميتافيزيقية لا ينبغي علينا الخوض فيها، لأن ماهية الإنسان هي كينونته.

إن هايدغر يُبين لنا في أغلب المؤلفات والمقالات التي كتبها مثل «هولدرلين وماهية الشعر» و«ما الفلسفة؟» وغيرهما، أن الميتافيزيقا الغربية بقيت لمدة زمنية طويلة تحاول أن تجيب عن السؤال «ما» بحثًا عن الماهية من دون أن تتجه إلى الموضوع الحقيقي الذي هو الكينونة، وهو يتساءل: «ألا يتيه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم الذي يكتم أنفاس الفكر؟ أليس من شأن المجازفة بطرح مثل هذا السؤال أن يبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس؟ ثم أليس السؤال عن الماهية هو أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام؟»[66]. إننا لم نتمكن من خلال طرح هذا السؤال، من أن نصل إلى ماهية

---

(65) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 48.

(66) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1977)، ص 249.

نهائية محـــددة، ذلك أن مفهوم الماهية اختلف عبر عصور الفلســفة المختلفة، ولهذا كان تحديدهـــا متباينًا(67). وتحدثنا عن هذا التبايـــن من قبل، فقد تجلت الماهية في أشكال متنوعة، أهمها فكرة «المثال» عند أفلاطون وفكرة «الحيوان الناطق» عند أرســطو وفكرة «الأنا المفكر» عند ديكارت وفكرة «المطلق» عند هيغل و«صورة البطل» عند نيتشـــه، وغيرها من النماذج. وإن القاسم المشترك بين هذه النماذج، وما يعتبر خطأ في الوقـــت ذاته، هو أن أصحابها توجهوا إلى دراسة ماهية الكينونة على حساب كينونة الماهية.

سعى هايدغر، من خلال تجاوز مشكلة الأسبقية بين الماهية والوجود، إلى تجاوز مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع؛ من خلال العودة إلى ما يسبق هذه العلاقة، وهو المسعى الذي عبرت عنه مؤلفات مرلو-بونتي المتأخرة بالتحديد، فيقول في المرئي واللامرئـــي: «إن الماهية هي أول تعبير عن الوجود الذي ليس الوجود-الموضوع ولا الوجود-الذات، كما أنها ليســـت ماهية ولا وجودًا؛ إنها وردية الوردة واجتماعية المجتمع، وتاريخانية التاريخ، إنها تجيب عن السؤال ‹ما هو›، كما تجيب عن السؤال ‹أين›. فالماهية ليست الوردة أو المجتمع مرئيًا كل منهما من الذات، ولا هي وجود لذاته بالنســـبة إلى الوردة أو المجتمع... وعليه تزول كل عمومية من التعريف الأول للماهية، إذ يلغي ذلك التقابل بين الماهية والواقع لأنه تقابل يشوه كل شـــيء»(68). إن سؤال الـــ «ما هو» الذي تجيب عنه الماهية هو ســـؤال المعرفة، أما سؤال الـ «أين»، فهو ســـؤال الوجود. وبالتالي، يعبّر المفهوم الجديد للماهية في فينومنولوجيا مرلو-بونتي عن العلاقة المعرفية والوجودية التـــي تربط بين الذات والموضوع. وهذا مـــا يبرر عدم الحديث عن مشكلة الأسبقية بينهما التي كانت في فينومنولوجيا هوسرل ووجودية سارتر.

إضافـــة إلى ذلك، فـــإن الكينونة التـــي يتحدث عنها هايدغـــر، في إطار مســـألة الماهية، تختلف عن مفهوم الوجود فـــي الفينومنولوجيا الجديدة عند

---

(67) Martin Heidegger, *Questions II*, trad. André Préau [et al.] (Paris: Gallimard, 1968), p. 17.

(68) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 228.

مرلو-بونتي، فالكينونة عند هايدغر هي وجود متصور مستقل قائم بحد ذاته، ينفصل انفصالًا كليًا عن الماهية. أما بالنسبة إلى مرلو-بونتي، فإنه يتحدث عن وحدة موجودة بين الماهية والوجود من خلال مقولة «الجسد»، إذ يقول: «إن ما نسميه جسدًا هو هذه الكتلة المتقنة الصنع داخليًا، التي ليس لها اسم في أي فلسفة، فهي وسط مكون للذات وللموضوع... والتفكير في الجسد يجب أن لا ينطلق من ثنائية الجسم والنفس، لأنه سيكون جمعًا بين نقيضين. وإنما، هو عنصر عيني لطريقة في الوجود»[69]، وهو وجود يعبّر عن التكامل بين الماهية والوجود؛ تكامل لا يربط فقط بين الماهية والوجود، وإنما بين الوعي والظاهرة والعالم أيضًا. هكذا يتجاوز مرلو-بونتي المفهوم التقليدي للماهية لا عند هوسرل أو سارتر أو حتى هايدغر فحسب، بل عند الفلسفات السابقة كلها أيضًا.

ثانيًا: المقولات الرئيسة في الفينومنولوجيا الجديدة

1 - فينومنولوجيا الإدراك الحسي

أ - الإدراك الحسي كعودة إلى الأشياء ذاتها

عملت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل على تأسيس علم صارم ومنهج سليم يوصلنا إلى المعرفة الحقيقية، وذلك بتجاوز التفسيرات العلمية القائمة، والعودة إلى مجال الخبرة الأصلية، أو ما يسمى المجال الحيوي الخالص. لذا كان المبدأ أو الشعار الذي قامت عليه الفينومنولوجيا عنده هو «العودة إلى الأشياء ذاتها»، وذلك بالتوجه إلى دراسة ماهيات الظواهر الكامنة في الوعي. والهدف من وراء هذا كله هو تقديم حل نهائي لمشكلة المعرفة، لكن ما نلاحظه هو أن فلسفة هوسرل، خصوصًا في المؤلفات المتأخرة كأزمة العلوم الأوروبية، أخذت بعدًا أنطولوجيًا.

---

(69) Ibid., p. 193 - 194.

إن هذا التوجه إلى الأنطولوجيا هو ما يعبّر عنه هوسرل بـ «عالم الحياة» حين يقول: «إن العودة إلى عالم الخبرة هو عودة إلى 'عالم الحياة'، أي العالم كما نحياه دائمًا، العالم المعطى مسبقًا»[70]. فالعالم هو منبع أصيل لمعارفنا وخبراتنا، لكن هوسرل لم يهتم بهذا العالم كثيرًا، ولم يطور بحوثه عنه، ولم يستثمر النتائج المتوصل إليها في تلك المرحلة، إذ بقي عالم الحياة مرتبطًا بالوعي وفكرة الأنا المتعالي، وليس بخبرتنا المعيشة التي تربطنا مباشرة بالعالم، وهذا ما تفطن إليه مرلو-بونتي حين وجد في الإدراك الحسي مجالًا واسعًا لخبرتنا، فكيف يكون الإدراك الحسي عودة إلى الأشياء ذاتها في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نريد أن نتبين موقف هوسرل من الإدراك الذي هو موقف يرتبط بالحضور الماهوي للموضوع المدرك، أي هو التجربة القصدية لذلك الموضوع، حلمًا أكان أم تخيلًا أم تذكرًا... إلخ. وما يهتم به الفينومنولوجي في هذه الحالة هو البنية والوظيفة القصدية، بغض النظر عن مضمونهما، لأن تحليل الإدراك يبتعد عن كل علاقة له بالواقع، ولأن الهدف هو بلوغ ماهية الإدراك، حيث يؤكد هوسرل أن «الإدراك يرتبط بمستوى وظيفته الفينومنولوجية، وبمستوى ماهيته»[71]، كما يعرفه بقوله: «إنه الفعل الذي يؤسس الموضوع»[72]، بحيث تتم عملية التأسيس باستحضار الموضوع وتمثله في الوعي، لا كما هو موجود في الواقع، من أجل بلوغ الشيء ذاته، أي ماهيته الخالصة. لذلك نجده يميز بين «الإدراك الداخلي» و«الإدراك الخارجي»؛ في النوع الأول نكون في صدد إدراك موضوع متمثل، فنتعرف إلى محتواه المثالي في استمراريته. أما في النوع الثاني، فإن الموضوع لا يظهر البتة، بحسب

---

(70) Edmund Husserl, *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. Denise Souche, épiméthée; 41 (Paris: Presses universitaires de France, 1970), p. 48.

(71) Edmund Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (1906-1907)*, trad. Laurent Joumier (Paris: Vrin, 1998), p. 358.

(72) Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, épiméthée; 29 (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 58.

هوســرل، لأن فعل الإدراك والموضوع المــدرك يكونــان متمايزين، بعكس الإدراك الداخلي الذي تكــون فيه وحدة بين الوعي والموضــوع المتمثل[73]. وكي نوضح الفرق بين الإدراك الداخلي والإدراك الخارجي، نقول إن الموضوع المدرك، كأن يكون كتابًا، هو مــن جهة موضوع لإدراك خارجي يكون منفصلًا عن الوعي أو بالتحديد خبرة الأنا المتعالــي، لأنه موجود قبل معرفتي به، وهو من جهة أخرى يكون موضوع إدراك داخلي عندما يقع من حيث وجوده تحت الرد الفينومنولوجي، فيصبح موضوع إدراك داخلي ويندرج تحت خبرتي، لأن ما هو معطى فــي هذه الحالة هو ظهور الكتاب على ســاحة الوعي، وذلك هو الإدراك الحقيقي.

لتوضيح الفكــرة أكثر، علينا أن نؤكــد أن الإدراك الحقيقــي[74] للظواهر عند هوســرل يحدث عندما نحصل على الماهية الخالصة للموضوع المدرك، وتلك هي الظاهرة الحقيقية، حيث تندرج مباشــرة ضمن خبرتنا المعيشة التي نحياها ونتأملها بل نقصدها. وبناء عليه لا يكون للوجود الخارجي للموضوع، كتابًا أكان أم أي شيء آخر؛ شأن في عملية الإدراك، لأن علاقة الوعي لا تكون بالموضوع الخارجي، وإنما بالظاهــرة ككل، حيث لا يكون الموضوع حاضرًا وإنما مستحضرًا.

من «التجربة والحكم» إلى فينومنولوجيــا الإدراك نجد أن الفينومنولوجيا

---

(73) Ibid., p. 123.

(74) تحدث ابن ســينا عن أنواع من الإدراك، فميز بين إدراك الحــس وإدراك التخيل وإدراك الوهم، حيث يقول: «ويشــبه أن يكون كل إدراك هو أخذ صورة المدرك، فــإن كان المادي، فهو أخذ صورة مجردة عن المــادة تجريدًا مــا لأن أصناف التجريد مختلفــة ومراتبها متفاوتــة... وأما إدراك الخيال، فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشــد، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فــي وجودها فيه إلى وجود مادة؛ لأن المــادة إن غابت أو بطلت فإن الصورة تكــون ثابتة الوجود في الخيال، إلا أنها لا تكــون مجردة عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادة تجريدًا تامًا...أما إدراك الوهم، فإنه قد تعدى قليلًا هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي هي ليســت في ذواتها مادية»، انظر : أبو علي الحســين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، النجاة، تحقيق عبد الرحمان عميرة (بيروت: دار الجيل، 1992)، ص 112.

تبقى[75] وفية لشعارها: «العودة إلى الأشياء ذاتها»، لكن الذي تغير هو كيفية العودة من جهة، ومفهوم الأشياء في حد ذاتها من جهة أخرى. فقد صرح مرلو-بونتي في كتاب علامات، قائلًا: «نريد أن نبحث في اللامفكر فيه عند هوسرل». وهي عبارة تحمل معاني ودلالات كبيرة، فهي تعني أن مرلو-بونتي يعترض على موقف الفينومنولوجيا الترنسندنتالية من الكثير من المفاهيم، خصوصًا منها الإدراك، فهو يقول «إن وهم الأوهام هو الاعتقاد أننا لم نكن واثقين في أفعالنا، وأن الإدراك هو عمل يقوم به الفكر، وأن التفكير هو الإدراك عائدًا إلى ذاته، وهذا ما يعبّر عن التحول من معرفة الشيء إلى معرفة الذات التي صنعت هذا الشيء»[76].

اختزلت فينومنولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامنًا في محايثة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، وهذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع، الذي هو في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي من أهم أبعاد الإدراك الحسي؛ حيث تكون العودة إلى الأشياء ذاتها كشعار للفينومنولوجيا عودة إلى الوجود الواقعي لمختلف الظواهر الموجودة في العالم، أكانت أشياء أم آخرين. ويكون الإدراك الحسي، وسيلة تعرفنا عليها، كما هي في كثافتها الوجودية، من دون إحالة ولا تمثل.

يقول مرلو-بونتي: «إن العودة إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة، حيث تكون وسيلة تعرفنا إليه هي الإدراك الحسي لأن الإدراك التقاء مع الأشياء الطبيعية، وبناء عليه فهو نقطة انطلاق بحثنا لما هو نموذج أصيل». لذلك، حتى لو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة، فإنه لم ينتبه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، وأنه مكمن خبراتنا الحقيقية بالعالم، وإنما بقيت تحليلاته حبيسة الرجوع المتعالي إلى الوعي. لكن مرلو-بونتي بتأكيده أننا لن نتمكن من وضع حد للوضع

(75) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 96.

(76) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 59.

المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا، إلا بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي، يكون قد أعطى مسألة الوعي أبعادًا جديدة، وذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك، وكذلك إعادة جسور التواصل بين الذات والعالم، هذا التواصل المفقود في الفلسفات السابقة، خصوصًا مع ديكارت وهوسرل.

لكن، إذا كان الإدراك الحسي في الفينومنولوجيا الجديدة عودة إلى الأشياء ذاتها، فكيف يكون كذلك حلًا لمشكلة المعرفة؟

ب - الإدراك الحسي كحل لمشكلة المعرفة

تؤكد فينومنولوجيا مرلو-بونتي ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية من خلال الارتباط القائم بين الإدراك وما هو معيش، إذ تقوم فينومنولوجيا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي وفكرة العالم مرورًا بفكرة الجسد. وقد سعى مرلو-بونتي، من خلال هذه الأفكار، إلى تجاوز التفسيرات الكلاسيكية للإدراك، خصوصًا عند النزعتين التجريبية والعقلانية، فالنزعة التجريبية كانت تعتقد أن الإدراك عملية تلقّي وتسجيل لمعطيات خارجية، في حين تؤكد النزعة العقلانية مقابل ذلك أولوية العقل ودوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات، وبالتالي نكون أمام تفسيرين مختلفين للإدراك، فكيف ستعمل فينومنولوجيا مرلو-بونتي على تجاوز هذا التعارض؟

خصص مرلو-بونتي جزءًا كبيرًا من كتاب فينومنولوجيا الإدراك الحسي للرد على هذين المذهبين، لكن نريد قبل أن نتحدث عن ذلك أن نبين كيف حاول مرلو-بونتي أن يوضح مفهوم الإدراك الحسي، في علاقته ببعض المفاهيم القريبة كالإحساس والذاكرة.

يعتقد علم النفس الكلاسيكي أن الإدراك يرتبط بالإحساس، فيفسره على أنه يحدث نتيجةَ تلقّي أعضاء الحس معطيات خارجية. والخطأ الذي يقع فيه علم النفس، بحسب مرلو-بونتي، هو عدم وصف اللحظة التي يرتبط فيها الإدراك بالمعطى، إضافة إلى أن علم النفس في تفسيراته كان يأخذ أحكامًا

جاهزة عن بعض العلوم التجريبية[77]. أما بالنسبة إلى علاقة الإدراك بالذاكرة، فإنه يختلف عنها لأن الذكرى وحدها لا تكون خبرة إدراكية، وعليه، كما يقول مرلو-بونتي، «ليس الإدراك الحسي تذكرًا»[78].

أما في الرد على النزعة التجريبية، يرى مرلو-بونتي أننا في أثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات، لكن ليس بطريقة آلية، لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي[79] الذي لا يكون وعيًا خالصًا، وإنما يكون وعيًا بالجسد، ذلك أنه وسيلة الإدراك، أو ما يضمن لنا أن ندرك. وسنرى في ما بعد كيف تتم هذه العملية. وهنا يجزم تايلور كارمان بأن الخطأ الذي وقع فيه أصحاب المذهب التجريبي يكمن في مفهوم الإحساس الخالص، ظنًا منهم أنه هو من يؤدي إلى الإدراك، في حين أن «الإحساس الموجود لدي يختلف عن ذلك الموجود في العالم الخارجي، والذي تنقله إلينا أعضاء الحس»[80]. وبالتالي، لا يكون الإدراك نتيجةَ ومحصلةَ سلسلةٍ من الإحساسات الجزئية.

إذا كانت النزعة التجريبية تجعل من العملية الإدراكية عملية آلية ناقلة، فإن النزعة العقلية تؤكد أن الإدراك الحقيقي يتم نتيجة تدخلِ دور العقل من خلال الأحكام التي يصدرها، أو المعارف القبلية التي يحملها. ومع أننا، بحسب مرلو-بونتي، لا ننكر دور العقل في عملية الإدراك، فإننا لا نعتقد أنه العامل الوحيد المتحكم في هذه العملية، فعندما أدركُ مكعبًا، كما يقول مرلو-بونتي، ذا ستة أوجه فـ«إنني لن أتمكن من إدراك أوجهه الستة إلا إذا تحركت، مع أن حركتي أو دوراني لن يغيرا من وضع الشيء المدرك»[81]، بحيث يرفض مرلو-بونتي أن يكون الإدراك حكمًا عقليًا إزاء معطى معين. وهنا يؤكد أندريه روبينيه أن «من غير الممكن أن نمحو من مجال العالم هذه الثغرة التي هي نحن، والتي

---

(77) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 29.

(78) Ibid., p. 30.

(79) Ibid., p. 26.

(80) Taylor Carman, *Merleau-Ponty* (New York: Routledge, 2008), p. 50.

(81) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 236.

يتوصل العالم من خلالها إلى أن يكون موجودًا»[82]، أي إن كلا المذهبين التجريبي والعقلي ينظر إلى مشكلة الإدراك من خلال الفصل بين طرفي العملية، أي بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وذلك بإعطاء الأولوية لأحد الطرفين على الآخر. وهذا بالتحديد ما ترفضه الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وتحاول تجاوزه، وذلك من خلال العودة إلى تلك العلاقة الحية التي تجمع بين من يدرِك ومن يدرَك؛ أي العودة إلى الأرضية السابقة على انقسام الإحساس إلى حاسٍّ ومحسوس، فكيف يكون ذلك؟

استفاد مرلو-بونتي كثيرًا من علم النفس الجشطلت - أو ما يسمى علم نفس الشكل - الذي يبين أننا ندرك الموضوع في كليته، بحيث إن إدراكي شيئًا ما لا يكون بتجميع خصائصه منفصلة، كالشكل والصلابة واللون، كما يعتقد المذهب الحسي، ولا بإصدار حكم أو تأويل عقلي على هذه المعطيات كما يعتقد المذهب العقلي، وإنما يتم الإدراك بصورة كلية، بحيث يكون الكل أسبق من الجزء. إن مقولة الشكل تعني تلك الوحدة الموجودة بين الصورة والخلفية التي تظهر عليها، وما ندركه ليس الصورة منعزلة عن الخلفية ولا العكس، وإنما مجموعهما معًا. ومثال ذلك أننا لا ندرك الشجرة منعزلة، وإنما ندركها على خلفية، كأن تكون السماء مثلًا، وكذلك لا ندرك القطعة الموسيقية منعزلة، وإنما ندركها على خلفية هي الصمت[83]. لا تكون هناك أولوية للعوامل الذاتية ولا للعوامل الموضوعية، كما كان يعتقد المذهبان العقلي والتجريبي، وإنما يحدث الإدراك بتدخل هذه العوامل مجتمعة، وهذا ما ينتج منه أن العالم المدرك ليس ما أفكر فيه، وإنما ما أعيشه.

إن الإدراك الحسي عند مرلو-بونتي هو معرفة بالعالم وانفتاح عليه، فهو علاقة معية قائمة بين الذات المدركة العالم والمدرك، وتتم هذه العملية

(82) André Robinet, *Merleau-Ponty: Sa Vie, son œuvre avec exposé de sa philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), p. 19.

(83) Jean-Pierre Charcosset et Maurice Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques*, œuvres et opuscules philosophiques (Paris: Hachette, 1981), p. 16.

مرورًا بالجسد لأنه أساس نظرية الإدراك، كما «أن جسدي هو تلك النواة التي لها وظيفــة عامة، تعرفنا على تلك الرابطة بين الماهيــة والوجود، إنها الرابطة الموجودة في الإدراك»[84]. فالجســد هــو مركز التقاء الخبــرات الإدراكية، وخبرة الإدراك هي بالضرورة خبرة الجسد؛ لأن الجسد هو من يدرك الأشياء والآخريــن والعالم. هنا، تأتي أهمية النظرة ودورهــا في عملية الإدراك؛ فهي وســيلة البحث في العالم حيث يقول مرلو-بونتي: «إننــي إذا أردت أن أبعد العقبات أو أرتمي في الحالة (الإدراكية)، فإنني ألجأ إلى خبرتي بالعالم، التي تبدأ معي كل صبــاح، عندما أفتح عيني وتتدفق الحيــاة الإدراكية، بين العالم وبيني»[85].

يتبين لنــا إذًا أن الارتباط الموجود بين الإدراك والجســد هو في الوقت نفســه ارتباط بين الإدراك والعالــم: «لأن كل إدراك خارجــي هو بالضرورة مرادف لإدراك جســدي، مثلمــا أن كل إدراك لجســدي هو تعبيــر عن لغة الإدراك الخارجــي»[86]. وبناء عليــه، إذا كانت فينومنولوجيا هوســرل تنفي وجــود الإدراك الخارجي مقابل الإدراك الداخلي، فــإن فينومنولوجيا مرلو-بونتي توضح لنا أن الإدراك الحســي هو رابط بيــن الداخل والخارج، أو بين الــذات والموضوع، أو بين الوعــي والعالم. وكل هذا من خلال الجســد أو البدن الذي يمكننا أن نشــبهه بوعاء تتجمع فيه ومــن خلاله خبراتنا الإدراكية كلها. فبفضل حركته نتجه إلى موضوعات العالــم، وبفضل نظرته تكون هذه الموضوعات معروفة لدينا.

هكذا، اســتطاع مرلو-بونتي تقديم حل لمشــكلة المعرفة بحل مشــكلة الإدراك، وتجاوز التفســيرات الكلاســيكية مع المذهــب التجريبي والمذهب العقلي، فأصبح الإدراك أكثر ارتباطًا بالذات المدركــة والموضوع المدرك معًا من دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين علــى الآخر، بهذا يكون الإدراك

---

(84) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 172.

(85) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 57.

(86) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception.*, p. 239.

الحسي للذات الواعية المتجسدة هو من يخبرنا عن الأشياء والآخرين والعالم. لكن إذا كان الإدراك تعبيرًا عن قصدية الجسد نحو العالم، فكيف يكون وجودًا أصيلًا أيضًا؟

ج- الإدراك الحسي كعلاقة أصيلة بالوجود

لا يتوقف الإدراك الحسي في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على كونه عودة إلى الأشياء ذاتها، وأنه يقدم حلولًا لبعض المشكلات المعرفية، وإنما هو كذلك علاقة أصيلة بالوجود، فهو لا يرتبط بالجوانب المعرفية الإيبيستمولوجية فحسب، وإنما بالجوانب الوجودية أيضًا. فأين يتجلى البعد الوجودي في الإدراك الحسي؟

تبين لنا من قبل أن نظرية الجسد نظرية في الإدراك الحسي الذي يعبّر عن خبرة وجودنا المتجسد مع الآخرين والأشياء في العالم، أي إن الإدراك لا يمكّننا من أن نعرف وإنما يثبت وجودنا كذلك فحسب، وهنا يؤكد لنا مرلو-بونتي ضرورة «أن نبحث في الإدراك الحسي عن معنى وظيفته الوجودية»[87]، لأنه يرتبط بمشكلة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود، وهذا ما توضحه لنا مقولة الوجود-في-العالم التي تبين أن الإدراك الحسي انخراط في العالم من خلال الجسد، فالخبرة الإدراكية، بصفتها خبرة حسية، مقابلة تمامًا لمفهوم الخبرة المجردة عند هوسرل. ومن بين مهام الخبرة الإدراكية أنها «تعلمنا كيف نرى الشيء جيدًا»[88]، لأن الإدراك هو رؤيتنا أو اطلاعنا على الوجود أو الكينونة، أكان وجود الآخرين أم وجود الأشياء، وبالتالي وجودنا، لأن هناك وحدة في الوجود، وهي وحدة ظلت مغيبة وخاطئة في التفسيرات كلها، لأنها فسّرت تفسيرًا ميتافيزيقيًا أحيانًا، وتفسيرًا سببيًا أحيانًا أخرى.

توضح لنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي أن الإدراك الحسي علاقة أصيلة

---

(87) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 20.

(88) Ibid., p. 60.

بالوجود، بل هو الوجود الأصيل في حـــد ذاته، لأنه توجه نحو الحقيقة، حقيقة الظواهر، حيث يتميز الإدراك الحسي بأنه لا ينقطع عن العالم بل يبقى في اتصال دائم به، «حيث تكون كل لحظة فيه مرتبطة باللحظة التي تسبقها وباللحظة التي تليها»[89].، ولكن الســؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو: هل الإدراك الحسي عند مرلو-بونتي يشبه في مفهومه الكينونة التي يتحدث عنها هايدغر؟

يجيبنا مرلو-بونتـــي في المرئي واللامرئي بقولـــه «إن العالم الإدراكي هو الوجود بمفهوم هايدغر، فهو أكثر من أي رســـم ومن أي كلام، ومن (موقف) حيث تدركه الفلسفة في كليته وكأنه يحمل كل ما سيقال»[90]. لكن التشابه الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي هنا لا يعني أن الإدراك الحســـي هو ذاته الوجود عند هايدغر، وإنما من ناحية أن الوجود هو المطلب المشـــترك بينهما فحسب، في حين أن ما يفصل بينهما هو توجه هايدغر إلى دراسة الكينونة في معناها العام، منفصلة عن الموجودات. أما مرلو-بونتي فتوجه إلى دراســـة الإدراك الحسي، لأنه تعبير عن ارتباط الوجود بموجوداته؛ فخبرة الإدراك الحســـي، تحمل وعي الذات والذوات الأخرى، والأشياء والعالم ككل.

كثيرًا ما يعبّر مرلو-بونتي بمقولة «الجسد» عن مفهومه الجديد للكينونة أو الوجود، وهذا ما نجده خصوصًا في فلسفته المتأخرة التي لا ينفصل معناها عن الإدراك. بـــل إن الإدراك هو ما يحقق معناها، إذ «تعلمت من تجربة جســـدي، بما هـــي غلاف إدراكـــي، أن الإدراك لا يولـــد هكذا، وإنما ينبعـــث من خفايا جســـدي»[91]؛ فالوجود الذي يعبّـــر عنه الإدراك، أو تحملـــه الخبرة الإدراكية، تتشـــابه بل تتشـــابك فيه مفاهيم الوعي والجسد والشـــيء وكذلك العالم. وإن الوجود هو التقاء هذه المفاهيم جميعًا؛ إذ يكون وجود الإدراك إدراكًا لوجودها، وهذا ما يسميه مرلو-بونتي «الوجود في الموجودات»[92]. كما أن هذا الوجود

---

(89) De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty*, p. 95.

(90) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 224.

(91) Ibid., p. 24.

(92) Ibid., p. 23.

لا يرتبط بالإدراك الداخلي بالمفهوم الهوسرلي، وإنما بالإدراك الخارجي؛ ذلك أن الوجود «لا يمتلك، كما أنه ليس غريبًا، بل إنه فعل انتقال عنيف، لا يمكن أن يستنتج من الإدراك الداخلي»[93]، وإنما من الإدراك الخارجي الذي يعبّر عن علاقة الوعي بالعالم.

يتبين لنا، أن الإدراك تعبير عن وجودنا-في-العالم، أي إنه تعبير عن انفتاحنا على العالم، وهذا ما جعل مرلو-بونتي يعتبره بمنزلة «لغة تخبرنا عن العالم»[94]، لأن هناك وحدةً بين الوعي والإدراك من جهة، والإدراك والعالم، من جهة أخرى، وهذا ما أدركه سارتر حين قال «نحن ندرك كي نغير، ونريد التغيير من خلال الإدراك»[95]. فالإدراك الحسي هو وسيلة الوعي للخروج إلى العالم، ووسيلة العالم وظواهره للظهور على ساحة الوعي.

بناء عليه، نصل من خلال ما سبق قوله إلى أن الإدراك في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هو عودة إلى الأشياء ذاتها ومعرفة ووجود في الوقت نفسه. فهل تمكن مرلو-بونتي من خلال فينومنولوجيا الإدراك من حل الكثير من المشكلات المترسبة منذ الفلسفات السابقة، وخصوصًا مشكلة الجسد؟ وكيف نظرت فينومنولوجيا مرلو-بونتي إلى الوعي المتجسد وإلى علاقة النفس بالجسد؟

2 - أنا عين جسدي

سعت الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى حل المشكلات المعرفية والوجودية التي ترتبت على هذا التصور، فكان الحل في فكرة الوعي المتجسد. فما هو هذا الحل الذي قدمته فينومنولوجيا مرلو-بونتي لمشكلة ثنائية النفس والجسد؟ وكيف وُظفت، بالتالي، النتائج المتوصل إليها في تقديم

(93) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 439.

(94) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 14.

(95) Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940* (Paris: Gallimard, 1983), p. 94.

تصور جديد عن الوعي في علاقته بالجسد؟ بالعودة إلى «بنية السلوك»، يتبين لنا اهتمام مرلو-بونتي بمسألة علاقة النفس بالجسد، وهي ثنائية عرفت تطورات مختلفة عبر مراحل الفكر الفلسفي. وحاول مرلو-بونتي، مستفيدًا من آراء بعض الفلاسفة، وكذلك من التطورات العلمية المعاصرة، أن يقدم حلًا نهائيًا لهذه المسألة حين قال «إن مشكلة علاقة النفس بالجسد تحولت من التمييز بينهما إلى التعبير عن مشكلة علاقات الوعي كتدفق حوادث فردية... وعن الوعي كنسيج من المعنى»، بحيث لا يمكن الفصل بين النفس والجسد، بإعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر، وإنما النظر إليهما في اجتماعهما وتكاملهما، وهذا ما لم ينتبه إليه ديكارت.

لا يوجد فيلسوف أبرز بشكل واضح ثنائية النفس والجسد مثل ديكارت، لكن ما يميز هذه الثنائية عنده أنها منهجية لأنها ترتبط بقواعد المنهج، فقد نظر ديكارت إلى الإحساس، وبالتحديد إلى الجسد، نظرة سلبية؛ لأنه - بحسب رأيه - يؤسس معرفة خاطئة لا تتميز بالوضوح، فنراه يقول «إن المعرفة الكامنة في فكرنا هي دائمًا سابقة على المعرفة التي تأتينا من الجسد، ذلك أن الكوجيتو الديكارتي يقر بحقيقة واحدة هي الأنا الفكر، وهي الفكرة التي حددت مسار الفلسفة الحديثة في ما بعد، ولذلك فإن من أهم التحديات التي واجهتها الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هي الخروج من وعي الوعي إلى وعي العالم، والعمل على إعادة التواصل معه واليقين به، فكان أن وجد مرلو-بونتي في فكرة الجسد أو الوعي المتجسد حلًا ملائمًا لجملة المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة. يقول مرلو-بونتي في العين والفكر، متحدثًا عن الجسد: «إنه يرى نفسه رائيًا ويلمس نفسه لامسًا، فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه، إنه ذات لا عن طريق الشفافية مثل الفكر، وإنما بواسطة الاختلاط وملازمة ما يُرى لمن يراه، ومن يُلمَس لمن يَلمِس، وهو يُحس لمن يُحَس»[96]، وبالتالي، ليس هناك وعي خالص، وإنما وعي

(96) Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), pp. 18-19.

متجسد، لا تكون فيه الأولوية للنفس أو للجسد، لأن فكرة الوعي المتجسد هي مجموعهما.

هنا، يجب أن نشير إلى أن مرلو-بونتي استفاد كثيرًا من آراء بعض الفلاسفة في هذه المسألة، وبالتحديد من موقف التحليل النفسي الذي ساهم كثيرًا من خلال البحوث التي قدمها سيغموند فرويد، في الحياة النفسية عمومًا واللاشعور خصوصًا، في إزالة الخط الفاصل بين النفس والجسد، إذ يقول فرويد «إن المصادر الأكثر عرضة للتهيج الداخلي هي ما يمكن تسميته باندفاع الجسد: إنه ذلك التجلي للقوى الفعالة الكامنة في الجسد والتي تتحول إلى الجهاز النفسي، وهذا هو البعد الأكثر أهمية، بل والأكثر عتامة في البحث النفسي»(97).

هذه الفكرة نجدها عند أغلب الفلاسفة المعاصرين والمحدثين قبلهم؛ إذ استعاد الجسد مكانته في فلسفة نيتشه، وهي المكانة التي كانت مفقودة في عهد الكنيسة في العصور الوسطى لأنها عملت على تجاوز الجسد بواسطة الروح. يقول نيتشه: «إن الجسد يتبع الكمال ولا شيء غير ذلك، أما النفس فلا تمثل أي شيء بالنسبة إلى الجسد»(98). إن الإنسان عند نيتشه ليس روحًا خالصة، وإنما هو جمع بين الجسد والروح، وهي الفكرة التي نجدها في ما بعد عند مرلو-بونتي الذي يبين لنا في المرئي واللامرئي أنه خلافًا للتصور الكلاسيكي: «علاقة النفس بالجسد ما عادت توازيًا... بل يجب أن ندرك أن بينهما ارتبطًا كارتباط المحدب بالمقعر»(99). ولا ينسى مرلو-بونتي هنا أن يقر بفضل برغسون عليه في هذه المسألة؛ لأن موقفه منها ساعده كثيرًا في فهم العلاقة القائمة بين النفس والجسد وتوضيحها، فكيف استفاد مرلو-بونتي من برغسون؟

---

(97) Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. Pierre Cotet [et al.], petite bibliothèque payot; 44 (Paris: Payot, 1981).

(98) Frederick Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Gallimard, 1971), p. 48.

(99) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 350.

سعى برغسون إلى التقريب بين عالم الشعور وعالم الجسد، فأكد في كتابه **المادة والذاكرة** أن كلًا من الفلسفات المادية والفلسفات التصويرية أخطأت في الفصل والتمييز بينهما، وهو يسمي الوحدة بين النفس والجسد بالصورة؛ إذ تكون لهذه الصورة علاقات ببقية الصور الأخرى الموجودة في العالم، وفي هذا يقول: «إني ألاحظ كيف أن الصور الخارجية مرتبطة بهذه الصورة التي أسميها جسدي، إنها تبعث فيه الحركة، كما أنه يؤثر في هذه الصور الخارجية، إنه يرد إليها الحركة»[100]، وهذا ما يزيل التعارض بين النفس والجسد. ويحاول مرلو-بونتي أن يقدم حلًا نهائيًا لهذه المسألة بقوله: «إن النفس مغروزة في الجسد كما الوتد في الأرض»[101]. وبالتالي، يقف الوعي المتجسد، الذي هو تعبير عن وحدة النفس والجسد من جهة، وعن علاقة الوعي بالعالم من جهة أخرى، ضد أي تفسير مادي أو ميتافيزيقي لعلاقة النفس بالجسد، و يعبر عن الوحدة القائمة بينهما[102]. والأهم من كل هذا، أن هذه الوحدة بين النفس والجسد أصبح لها معنى وجودي أو هي وجود له معنى؛ لأنهما يترجمان بعضهما بعضًا، من دون أن يقصي أحدهما الطرف الآخر.

إن من أهم نتائج هذا التصور الجديد توجيه الاهتمام إلى الجسد الذي ظل مهمشًا لمدة زمنية طويلة. وحتى الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل لم تنتبه إلى أهميته، وهو ما يدل عليه قوله: «إن الجسد يختلف عن الأنا، فهو شيء مكاني-زماني»، وهو ما يُعدّ نموذجًا مكررًا من الديكارتية، لأن على الرغم من محاولة هوسرل تجاوز الكوجيتو الديكارتي بخلق وحدة بين الوعي وموضوعه، مستعينًا بفكرة القصدية، بقيت بحوثه مثالية متعالية لأن الموضوع في النهاية هو من صنع الوعي، وهذا ما جعل مرلو-بونتي ينتقد هوسرل قائلًا: «في الوقت الذي يحررنا فيه التفكر من المشكلات

---

(100) Henri Bergson, *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 14.

(101) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 350.

(102) De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 49.

الزائفة التي تقدمها بعض التجارب غير المعقولة، فإنه يبررها من ناحية أخرى بتحويل الذات المتجسدة إلى الذات الترنسندنتالية»[103]. كما أن هوسرل ظل مرتبطًا بموقف الفلسفة الحديثة من مسألة الذات والموضوع؛ لأنه نظر إليها من وجهة نظر معرفية فحسب، لا وجودية، وهذا ما تنبه إليه هايدغر وتحدث عنه في كتابة الوجود والزمان، عندما تحدث عن الكينونة-في-العالم، إلا أنه لم يستثمر النتائج التي توصل إليها من خلال نقده هوسرل، لأنه تحدث عن الأنا الموجود في أفق الزمان، الساعي إلى البحث عن معنى كينونته، ولم يهتم بفكرة الجسد التي تعتبر في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وسيلتنا للوجود في العالم. وبالتالي، حتى لو أن هايدغر تحدث عن الكينونة في العالم، فإنه لم يهتم بفكرة الوجود المتجسد.

خلافًا لذلك، اهتم أغلب الفلاسفة الوجوديين، وبالتحديد سارتر، بدراسة فكر الجسد. وأهم ما يميز فلسفة سارتر هو أنها تجمع بين قصدية الوعي عند هوسرل والكينونة في العالم عند هايدغر. وقد اتجه إلى دراسة علاقة الوعي بالجسد فتبين له أن «الجسد ليس ستارًا بيننا وبين الأشياء، بل إنه يظهر علاقتنا الأصلية معها»[104]. كما أن «العلاقات الأصلية لوجودي التي تربطني مع الآخر تظهر من خلال علاقات جسدي مع جسد الآخر»[105]. لكن الخلل الذي يكمن في موقف سارتر هو أن فكرة القصدية بقيت مرتبطة بالوعي، ولم تعبر عن قصدية الجسد نحو الوجود-في-العالم. كما أنه لم ينظر إلى الجسد نظرة واقعية بل تصورية. وما يبرر هذا الكلام هو تمييزه بين الوعي كوجود لذاته، والوجود الخارجي الذي يفترضه الوعي، وهذا ما يكرس مفهوم العدمية في فلسفة سارتر التي حاول مرلو-بونتي تجاوزها من خلال الوعي المتجسد.

يتضح لنا مما سبق أن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي قدمت

---

(103) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 52.

(104) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 373.

(105) Ibid., p. 388.

تصورًا جديـــدًا للذاتية من خلال فكرة الوعي المتجســـد، وهو تصور يختلف عن ذلـــك الذي كان موجودًا في الفلســـفات الذاتية منذ ديـــكارت خصوصًا؛ فالذات الحقيقية هـــي ذات واعية متجســـدة في العالم، وهـــي ذات التجربة المعيشة التي تكســـبها خبرة بموضوعات العالم وأشيائه الواقعية، وليست ذاتًا إبستيمولوجية عارفة كما كانت مع هوسرل، أو دازينًا يكون همه الوحيد بلوغ معنى الكينونة، كمـــا كان الحال مع هايدغر، فهـــي ذات عارفة وموجودة من خلال الجسد.

تمكـــن مرلو-بونتي من خلال فكرة الجســـد من حل أغلب المشـــكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلســـفة المعاصرة، واستوعب التفسيرات الميتافيزيقيـــة والعلميـــة عن فكرة الجســـد كلها. كمـــا أنه اســـتخدم في كتابه **فينومنولوجيا الإدراك** مصطلـــح «الصورة الجســـمانية» (schéma corporel)[106] التي تدل على أن الجسد هو الأسلوب الوحيد للوجود-في-العالم، وأن حركة الوعي إلـــى العالم، ومن العالم إلى الوعي، تمر من خلال الجســـد. وهنا يؤكد ايتيان بانبونيه أن مرلو-بونتي يقدم إلينا تصورًا جديدًا عن الجسد حيث لا يكون الإنســـان حيوانًا مضافًا إليه العقل، ولا هو مجرد وجود جسماني عادي، بل هو جســـمانية من نوع خاص، ميزتها أن الوعي يمر عبر الجســـمانية، كي يعرف أو يوجد، مثلما ترتد الجسمانية إلى حركة الوعي[107].

لذا تصبح مقولة الجسد في فينومنولوجيا مرلو-بونتي مقولة مركزية؛ لأن الجسد يعبر عن تقاطع جملة من الوظائف، فهو المدرك والموجود في المكان والمتحرك، وهو المرئي والناظـــر والمتكلم، وهو وعي ووجـــود، وعليه تبنى جميع العلاقات المعرفية والوجودية مع الأشـــياء والآخريـــن والعالم. كما أن الوصف الفينومنولوجي لعلاقة النفس بالجســـد، والوعي المتجسد في العالم، هو تغيير جذري للتفكير الفلســـفي الذي كان ســـائدًا منذ أفلاطون وأرســـطو

---

(106) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 178.

(107) Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), p. 264.

مرورًا بديكارت وصولًا إلى هوســرل الذي أهمل الجسد على حساب النفس. لذلك يمكننا القول إن موقف فينومنولوجيا مرلو-بونتي من هذه المسألة يعطي الإنســان مفهومه الحقيقي؛ كوحدة بين النفس والجسد، من جهة، وكوجود في العالم من جهة أخرى. فأنا وعي متجســد مع ذوات أخرى، أعيش معها، ومع الأشياء تربطني علاقات معرفية وجودية بالعالم.

ثالثًا: فكرة الجسد في الفينومنولوجيا الجديدة

1 - الجسد الفينومنولوجي

ترفض الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتــي تلك الفكرة التي كانت سائدة في الدراســات المعاصرة خصوصًا في ميدان الفيزيولوجيا، وهي الفكرة التي تنظر إلى الجسد على أنه شيء أو موضوع مثل بقية الموضوعات المادية، وهي نظرة تضعهــا فينومنولوجيــا مرلو-بونتي موضع مســاءلة: فهل فعلًا أن الجسد هو موضوع طبيعي لا يختلف عن غيره من الموضوعات الأخرى أم أنه يحمل معنى آخر وخصائص ومميزات أخــرى تجعله مختلفًا تمامًا عنها؟ لكن قبل أن نحاول الإجابة عن هذا التساؤل، نريد أولًا أن نوضح مفهوم الموضوع أو الشيء، أو مدى ارتباط هذا المفهوم بفكرة الجسد.

إن كلمــة الموضوع أو الشــيء مأخوذة مــن الكلمة اللاتينيــة Objectum المأخوذة بدورها مــن كلمة Objicere التي تعني ما هو موجــود أمامنا أو ما هو واقــع تحت نظرتنا(108). لكن مرلو-بونتي لا يقبل إســقاط هــذا المفهوم على الجسد، وهو يقترح علينا أن نتحول من ذلك الموقف الذي يعتبر الجسد بمنزلة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخرى والتوجه إلى خبرتنا بأجسادنا من أجل أن نتعرف إلى المفهوم الحقيقي للجسد: «وسنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشــيء... تمكّنني من فهم وظيفة الجســد الحي بعد أن أكمله بنفسي

---

(108) Huneman Philippe et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand colin, 1997), p. 105.

حيث أكون جسدًا يتجه نحو العالم»[109]، لأن هناك قصدية أصلية من الجسد نحو الأشياء والعالم، وهذا ما تعبّر عنه تلك الخاصية الأساسية التي يختص بها الجسد، والتي تجعله في الوقت نفسه متميزًا من الموضوعات الأخرى، ألا وهي خبرة الجسد التي تدل على وعينا به. وكي يوضح لنا مرلو-بونتي طبيعة هذه الخبرة، يناقش التفسيرات التي تقدمها بعض النظريات العلمية المعاصرة عن الجسد، ويحاول أن يقدم تفسيرًا جديدًا يتلاءم مع توجهه الفلسفي.

إن أهم النظريات التي تقدمها الدراسات المعاصرة في تفسير الجسد هي «النظرية المحيطية» و«النظرية المركزية»، فالأولى تقدم تفسيرات آلية تبنى على العلاقة القائمة بين المؤثر والاستجابة، أما الثانية فتقدم تفسيرات نفسية تحاول أن تبين من خلالها أن وظيفة الأعضاء هي نقل التأثير إلى الدماغ وتوصيله من دون أن تكون هي في حد ذاتها حاسة. فكيف تعاملت الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي مع هذا الاختلاف في التفسير؟

يعرض مرلو-بونتي في كتابه الرئيس فينومنولوجيا الإدراك، بعنوان «الجسد كموضوع والفيزيولوجيا الميكانيكية» نظريته الجديدة عن الجسد، يحاول من خلالها تجاوز التفسيرات الكلاسيكية، سواء التي تقدمها النظرية المحيطية أم التي تقدمها النظرية المركزية. وناقش مسألة اعتبار الجسد موضوعًا من خلال بعض الأمثلة، مثل ظاهرة «العضو الوهمي» و«العضو المستبعد» أو «العضو المبتور»، فتبين من خلال بعض الأمثلة، التي من بينها ظاهرة العضو الوهمي عند مصاب الحرب، أنه لا يمكن إزالتها بواسطة التخدير لأن الشخص المصاب يظل يشعر بذراعه المفقودة، وكأن هذا العضو الوهمي يحتفظ غالبًا بالوضع نفسه للعضو الحقيقي. لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: إذا كان مرلو-بونتي يرفض الأخذ بموقف النظرية المحيطية، فهل يعني هذا بالمقابل أنه يؤخذ بالتفسير الذي تقدمه النظرية المركزية؟

يبين لنا مرلو-بونتي أن هذه النظرية لا تضيف إلى الشروط المحيطية

(109) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 99.

DOT• نقطة

للعضو الوهمي إلا بعض الآثار الدماغية، وهذه الآثار لا تستطيع، بحسب رأيه، استيعاب علاقات الوعي كلها التي تدخل في الظاهرة[110]؛ أي إنه لا يمكننا أن نفسر ظاهرة العضو الوهمي من خلال الآثار الدماغية، وهذا ما يترتب عليه عدم إمكانية اعتبار هذا العضو بمنزلة ذكرى مثلًا أو اعتقاد، والأمر نفسه بالنسبة إلى ظاهرة العضو المستبعد أو المبتور؛ لأن الشخص الذي لديه ذراع مشلولة يشعر أنها غير موجودة، فيحاول بالتالي إهمالها لأنه لا يوجد لديه إحساس بها. كما أن التفسير النفسي لا يمكنه أن ينفي أن الجزء الخاص بالوصلات الحسية التي تتجه إلى المخ يرفض فكرة وجود العضو الوهمي.

لذا يجد مرلو-بونتي نفسه مضطرًا إلى الأخذ بضرورة فهم الشروط الفيزيولوجية والمحددات النفسية في ارتباط بعضها ببعض، إلا أنه وجد صعوبة في تحقيق هذه الغاية، وهذه الصعوبة «تكمن في إيجاد أرضية مشتركة بين (وقائع فيزيولوجية) موجودة في المكان و(حوادث نفسية) ليس لها مكان محدد»[111]، أي إن من الصعوبة أن نثبت أن العضو الوهمي هو ظاهرة تفسَّر وفق سببية موضوعية ونتيجة تفكير وتأمل في الوقت نفسه. ولهذا يصل مرلو-بونتي إلى نتيجة مفادها أن «العضو الوهمي هو حكم إيجابي، لأنه وجود لما يمثله الجسد، أما العضو المستبعد فهو حكم سلبي، لأنه غياب لما يمثله الجسد، أي إن العضو الوهمي هو تمثيل الجسد لوجود فاعل. وأما العضو المستبعد، فهو تمثيل الجسد لغياب فاعل»[112]. وبناء عليه، لا يمكننا فهم الظاهرتين من خلال التفسير الآلي، ولا من خلال التفسير النفسي، وإنما من خلال فهم خبرة الجسد التي هي خبرة الوجود في العالم. هنا، يؤكد مرلو-بونتي أن «الاحتفاظ بالعضو السليم أو رفض العضو المريض لا يتشكل بذاته؛ لأن الذراع المبتورة مثلًا كخبرة بهذه الذراع المريضة تُفهم في إطار الوجود في العالم»[113].

(110) Ibid., p. 91.
(111) Ibid.
(112) Ibid., p. 95.
(113) Ibid., p. 96.

إن المســؤول عن معرفة اســتعادة العضــو المفقود، أو اســتبعاد العضو المشــلول، هو الوعي بهذا العضــو. فالعضــو زال، لكن الوعي بــه لا يزال، وهو ليس وعيًا مجردًا خالصًا، وإنما وعي متجســد يعبّر عن خبرتنا بالجســد. وهذا الوعي هو مــا لا يجعل الجســد موضوعًا، وإنما يختلــف عن غيره من الموضوعــات. وهنا يقــول مرلو-بونتي: «إن الجســد هو حامــل الكائن في العالــم»[114]، وهي الفكرة التي تحدثت عنها ســيمون دي بوفــوار بقولها «إن الجسد هو وسيلتنا للإمســاك بالعالم»[115]. فرفض مرلو-بونتي وتجاوزه تلك التفسيرات الكلاسيكية للجسد كلها جعلاه يستخلص أن الجسد ليس ماديًا، ولا نفســيًا، وإنما هو مجموعهما، أي إن الجسد ليس مجرد مجموعة من الأعضاء تعمل بطريقة آلية، ولا حوادث نفســية متكاملة. ويظل الأهــم من هذا كله أن الجسد وجود في العالم، وهو وسيلتنا كي نعرف ونوجد.

إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموضوعات يبينان لنا أن له علاقات بها متنوعة، وهذه العلاقات تُظهر أن الجســد هو موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شــيء من الأشــياء، ومن جهة أخرى يُرى ويُلمس[116]، والمظهر الأول مرئي بينما المظهر الثاني لا مرئي. يســمي مرلو-بونتي الجسد الأول «الجسد الموضوعي» والجسد الثاني «الجســد الفينومنولوجي». وقد تكون سيمون دي بوفوار أخذت هذا التفســير عن مرلو-بونتي، وربما هذا ما يعبّر عنه قولها: «إن الحضور في العالم يبين لنا بوضوح وضعية الجســد الذي يكون شــيئًا من بين الأشياء في العالم كما يكون وجهة نظر في شأن العالم»[117]. ووجهة النظر هذه هي ما يسمى في فينومنولوجيا مرلو-بونتي «الجسد الفينومنولوجي» أو «الجسد الخاص»؛ وهو الجســد الواعي بمكانته في العالم، بالنســبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الأشياء والأجســاد الأخرى. وهذا ما عبرت عنه ميشيلا مارزانو بقولها «إن

---

(114) Ibid., p. 97.

(115) Simone De Beauvoir, *Le Deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949), p. 73.

(116) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 213.

(117) De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 42.

الجسد البشري هو بالتأكيد موضوع نســتطيع تأمله من الخارج وإبقاءه بالتالي على مسافة، إنه جســد الغير: جسد من بين الأجساد الأخرى، لكنه لا يكف مع ذلك أبدًا عن الإحالة إلــى حضور مختلف عن حضــور الموضوعات المادية الأخرى»[118].

يتبين لنا مما ســبق أن هناك تحــولًا في النظرة إلى الجســد، فبعد أن كان في فلسفات الحداثة مقولة ثانوية ومهمشــة، أصبح مركز اهتمامات الفيلسوف. وبالفعــل، فنحن إذا عدنا إلى فلســفة ديكارت نجده يضعه فــي مرتبة أدنى من النفس، كما أنــه يرفض الأخــذ بالمعرفة التــي يكون مصدرهــا الحواس، إذ يقول: «إن المعرفة التي تأتينا من الفكر أســبق من المعرفة التي تأتينا من طريق الجســد»[119]. أما الفينومنولوجيــا الجديدة، فعملت على تغييــر هذا التصور، فأصبح الجسد ليس أداة للمعرفة فحسب، بل وسيلة للوجود أيضًا، وهذا الأخير لا يرتبط بالفكر كما كان في فلســفة ديكارت أو هوســرل الذي أعطى الأولوية للفكر على حســاب بقية الموجودات، خصوصًا منها الجســد، وإنما كما يؤكد مرلو-بونتي، ينتمي الوعي والجسد كل منهما إلى الآخر، وهذا ما تبينه لنا خبرة الوعي المتجســد الذي هو انخراط في العالم من خلال فكرة الجسد. فالجسد مرتبط بالوعي، وهو منفصل عنه في الوقت نفسه، ولا سيما عندما يكون وجودًا للآخر لأن «جســد الآخر هو بالأصل مختلف عن جســدي لذاته»[120]. وهذا التمييز السارتري بين الجســد لذاته والجسد كوجود للآخر هو ما يرفضه مرلو-بونتي، لأن الحديث عــن انفصال الوعي عن وجوده هو في حد ذاته حديث عن عدمية تناقض وحدة الوجود فــي فينومنولوجيا مرلو-بونتي الذي يقول عن هذه الوحدة بين الأجســاد: «الجسد ما يســميه المرء آلةً، بل هو هذا الجسد الفعلي الذي أسميه جســدي، هو هذا الحارس الذي يقف صامتًا وراء كلماتي، ووراء

(118) ميشــيلا مارزانو، فلســفة الجســد، ترجمة نبيل أبو صعب (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011)، ص 10.

(119) Descartes, *Les Principes de la philosophie*, p. 96.

(120) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 398.

أفعالي، حيث ينبغي أن تستيقظ مع جسدي الأجساد المشاركة، أي الآخرون الذين يعاملونني وأعاملهم، وأعيش معهم وجودًا فعليًا وحاضرًا»[121]. إن جسدي وجسد الآخر كل منهما مظهر أو مرآة للآخر، فجسدي هو ناظر ومنظور إليه من أجساد أخرى، وهذه العلاقة المتبادلة ما بين الأجساد هي التي يحدثنا عنها مرلو-بونتي في المرئي واللامرئي بقوله: «إن جسدي كموضوع مرئي موجود في هذا المشهد الكبير، لكن جسدي الرائي يدعم جسدي المرئي، وجميع المرئيات معه لأن هناك تداخلًا وتشابكًا بين الواحد والآخر»[122]، فجسدي وجسد الآخر كلاهما موضوعي وفينومنولوجي. لكن ما يجب أن نشير إليه هنا هو أن تمييز مرلو-بونتي بين الجسد الموضوعي والجسد الفينومنولوجي لا يعني أنهما جسدان مختلفان وإنما هما مظهران لجسد واحد.

بناء على ما ذكرناه، يتجلى لنا الفرق بين موقف كل من سارتر ومرلو-بونتي من فكرة الجسد؛ إذ ينظر إليه سارتر في إطار الوجود الإنساني الذي ينقسم إلى «وجود-لذاته» و«وجود-في-ذاته». ولذلك جاءت نظرته تصورية بعيدة عن الواقع، أو عن الوجود الفعلي للجسد الذي هو وجود متجسد مع أجساد أخرى في العالم، وهو الجسد الذي اهتمت به الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، حيث جعلت من فكرة الجسد فكرة مركزية لا يُنظر إليها من ناحية التأمل الفلسفي فحسب، وإنما ربطتها بوجهة النظر العلمية؛ لأن مرلو-بونتي استفاد كثيرًا من الدراسات العلمية المعاصرة؛ خصوصًا في ميدان الفيزيولوجيا وعلم النفس. وهكذا، فإذا كان سارتر يفصل بين الوعي والجسد، فإن مرلو-بونتي مقابل ذلك ينظر إليهما في تكاملهما، من خلال مفهوم الوعي المتجسد الذي يعبّر عنه الجسد الفينومنولوجي.

يقدم إلينا مرلو-بونتي إذًا مفهوم الجسد الفينومنولوجي، أو الجسد الخاص، مقابل النظرة التقليدية إلى الجسد التي تعتبره موضوعًا مثل بقية

---

(121) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 13.

(122) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 182.

الموضوعات، فيكون هذا الجسد ملكية خاصة بي، أو كما يقول غابريال مارسال: «إنني أنتمي إلى جسدي، وليس هذا فحسب، بل يمكنني أن أعتبر جسدي بمنزلة ملكية خاصة»[123]، أو كما يقول برغسون: «لاحظت أن بُعد الأشياء الخارجية وألوانها وأشكالها، تتغير بحسب اقتراب جسدي منها وابتعاده عنها»[124]. وبالتالي، فإن جمع مرلو-بونتي بين لامرئي الجسد ومرئيه يبين لنا أنه ظل وفيًا لذلك المبدأ الذي انطلق منه في تجاوز المذهبين التجريبي والعقلاني، من الإدراك الحسي إلى فكرة الجسد.

لكن، ما نلاحظه لديه هو أن فكرة الجسد تمتاز بنوع من الغموض؛ لأن إذا كان الجسد قابلًا للملاحظة فهذا يعني أنه يجب أن يكون على مسافة معينة من الذات الملاحظة؛ أي كي ألاحظ جسدي أحتاج إلى جسد آخر ألاحظ من خلاله جسدي، من دون أن يكون هذا الجسد بدوره ملاحظًا. وما يزيد الأمر غموضًا هو أن جسدي مرئي في بعض أجزائه، وغير مرئي في أجزاء أخرى، فأنا ببساطة لا أستطيع أن أرى مناطق جسدي كلها، وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن رأسي لا يقع في مجال نظرتي إلا من خلال طرف أنفي أو حركة عيني، كما يمكنني أن أرى عيني من خلال مرآة، لكنهما في هذه الحالة عيني شخص ملاحظ... وإن جسدي المرئي هو موجود في الأجزاء البعيدة عن رأسي، ولكن بالقياس فإننا إذا اقتربنا من العينين، فإنه ينفصل عن الأشياء، ويشكل فراغًا لا تصل العينين إليه، وعندما أسعى إلى العودة إلى المرآة، من أجل إكمال هذا الفراغ، فإنهما تعيداني إلى جسد أصلي غير موجود هنا بين الأشياء. أما بالنسبة إلي فهو موجود خلف كل رؤية»[125]. بعبارات أخرى، حتى لو لم تكن كل أعضاء جسدي مرئية بالنسبة إلي، فإن ما يكمل هذه اللامرئية هو الوعي الذي لدي عن جسدي؛ لأن الوعي هو وعي متجسد وإن الجسد هو تجسد الوعي ومجموعهما هو جسد موجود في العالم.

(123) Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète* (Paris: Gallimard, 1941), p. 157.

(124) Bergson, *Matière et mémoire*, p. 15.

(125) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, pp. 107-108.

هكذا يتبين لنا أن ما يسميه مرلو-بونتي الجسد الفينومنولوجي هو رؤية جديدة لعلاقة الذات بالموضوع التي كانت أساس مشكلة المعرفة، أي إن الجسد أصبح هو الذات وهو الموضوع أو هو جسر يربط بينهما، كما إن «عملية لمس الجسد ذاته ورؤيته ذاته، يجب أن نفهمها تبعًا لما قلناه عن الرؤية والمرئي، عن اللمس والملموس، فهي ليست فعلًا، وإنما وجود»[126]. وهذا هو المفهوم الجديد الذي تعطيه الفينومنولوجيا الجديدة للوجود، أي إنه وحدة بين الرائي والمرئي، بين الذات والموضوع، أو بين الـ «لذاته» والـ «في-ذاته». وتتحقق هذه الوحدة من خلال مقولة الجسد، وهي وحدة مفقودة في الفلسفات السابقة، سواء التي اهتمت بمبحث المعرفة مثل فينومنولوجيا هوسرل أو التي اهتمت بمبحث الوجود مثل فينومنولوجيا هايدغر.

إن مرلو-بونتي ليس الفيلسوف الوحيد الذي درس فكرة الجسد، بل اهتم به أغلب الفلاسفة الوجوديين، إلا أن أيًا منهم لم يصل إلى قدر اهتمام مرلو-بونتي به؛ ذلك أن المفهوم الجديد للجسد يشكل أساس نظريته في المعرفة والوجود. وهذا ما تؤكده كلارا دا سيلفا حين تقول إن الجسد في فلسفة مرلو-بونتي «ما عاد تلك الكتلة من اللحم التي يشتغل عليها الطبيب أو البيولوجي، وإنما هو الجسد الذي أعيشه بعمقه، وهو ملكيتي الخاصة لأن لدي به خبرة، وأهم من كل هذا هو ذلك الاتجاه المطيع لكل مقاصدي»[127]، لأنه ينقل الوعي إلى العالم من جهة وينقل ظواهر العالم إلى الوعي من جهة أخرى، فهو تخارج لتداخل وتداخل لتخارج. ويصف مرلو-بونتي الجسد بوصف دقيق، يحدد علاقته بالوعي والأشياء والعالم، فيقول «إن الجسد ليس موضوعًا، وللسبب ذاته، فإن الوعي الذي يحمله ليس فكرًا، أي إنني لا أستطيع تحليله أو إعادة تركيبه من أجل تكوين فكرة واضحة عنه. إن الجسد يمتاز بالوضوح والغموض، وهو متجذر في الطبيعة في اللحظة ذاتها التي

---

(126) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 303.

(127) Merleau-Ponty et Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, p. 17.

يتشـــكل فيها من خلال الثقافة، كما أنه لا ينغلق على ذاته أبدًا، ولا يتجاوزها أكان جســـد الآخر أم جســـدي، فليس لـــدي إمكانية أخرى لمعرفة الجســـد الإنساني غير أن أحياه»[128].

إن هذا الوصف الذي يقدمه مرلو-بونتي هو وصف الجسد الفينومنولوجي الذي تمكن من خلاله من حل كثير من المشـــكلات الفلسفية المتعلقة بمبحثي المعرفة والوجود، إذ يكون هذا الجســـد ذاتًا وموضوعًا في الوقت نفسه، وهو وحدة تجمع النفس والجسد معًا، كما أنه إمكانية الوجود في العالم.

2 - وظائف الجسد

أ- الرؤية

يدرس مرلو-بونتـــي في أهم فصل من فصول كتابـــه الرئيس فينومنولوجيا الإدراك، والمعنون «الجسد»، جملة من الوظائف التي يؤديها الجسد. ونظرًا إلى أهمية «الرؤيـــة»، بدأ حديثه بها، فما دامت خبرة الإدراك الحســـي هي بالضرورة خبرة الجسد، فإن ما يصل إليه الإدراك من أشياء وآخرين ومختلف الموضوعات الموجودة في العالم، يكون بواسطة الرؤية. وكي يتضح لنا موقف الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي من الرؤية، وكذا أبعادها المعرفية والوجودية، سنحاول أن نتعرف أولًا إلى موقف الفلسفات السابقة من الرؤية، خصوصًا فلسفات الوعي، لأن مفهوم مرلو-بونتي للرؤية ولوظيفتها هو نقد هذه الفلسفات وتجاوزها.

يندرج موقف ديكارت من الرؤية في الإطار العام لفلســـفته، والذي يبين أن الفكر أســـبق من الوجود، أي إن وجود الأشـــياء ومعرفتنا بهـــا تابع لحركة الوعي. وبالتالي، فإن الشـــيء ليس ما أراه بعيني، وإنما هو ما يوجد في فكري، ومعرفتي به تتم من خلال وضـــوح فكرتي التي لدي عنـــه، لا من خلال رؤية الأشـــياء كوجود خارجي محســـوس، وهذا ما يؤكده ديكارت فـــي **التأملات الميتافيزيقية** فيقول: «نعتقد أننا نرى هذه الشـــمعة بواسطة نظرة العينين، لا من خلال وظيفة الفكر، فإذا كنت أنظر من خلال النافذة مثلًا إلى أشخاص يعبرون

(128) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 231.

الطريق، فأقول إنني أرى أشـــخاصًا، مثلما قلت إنني أرى الشمعة. لكنني أرى من خلال النافذة قبعات أو معاطف تغطي أشـــباحًا أو أشـــخاصًا، لأنني أحكم بأنهم أشـــخاص حقيقيون، وهكذا أدرك من خلال القدرة على الحكم الكامنة في فكري، ما أعتقد أني أراه بعيني»[129].

بناء عليه، ينظر ديكارت إلى الرؤية علـــى أنها فكر، ويعطي الأولوية لفكر الرؤية على الرؤية كفعل وكوظيفة تؤديها العين وبالتالي الجســـد، لأن المعرفة التي تأتينا من الجســـد هي دائمًا خاطئة ولا يمكن الوثوق بها. هذا الموقف هو ما يرفضه مرلو-بونتي في أغلـــب مؤلفاته من فينومنولوجيـــا الإدراك مرورًا بـ **العين والفكر** وصولًا إلى **المرئي واللامرئي**، فهو يعتبر أن الرؤية ليســـت فكرًا، وإنما هي ما يجعل الفكر موجودًا في العالم وذلك بواســـطة الجســـد، فكيف تكون الرؤية تجسيدًا لحركة الوعي نحو العالم وموضوعاته؟

يقول مرلو-بونتي «إن تعريف الحدس الفعلي يقوم على مماثلته مع الرؤية على أنها في ذاتها فكر للمرئي... وتحليل الرؤيـــة هذا هو ما يجب علينا إعادة النظر فيه»[130]، لأنه ليس هناك رؤية كفكـــر، وإنما هناك رؤية كفعل. وهنا يبين لنا أندري روبنييه أن الرؤية عند مرلو-بونتي هي بمنزلة تأمل، ولكن ليس تأمل الوعي وإنما تأمل الجســـد عندما ينظر إلى ذاته في المـــرآة، أو عندما ينظر إلى الأشـــياء. وبالتالي، تعبّر الرؤية هنا عن تفكر مرتبط بالجســـد، وليس عن فكر يتفقد ذاته[131]، وهي، أي الرؤية، تحقق علاقة الوعي بالجسد والجسد بالأشياء والآخرين، وتضمن بالتالـــي وحدة الرائي والمرئي لأن الشـــيء المرئي يصبح معروفًا عندما يقع تحت مجال نظرتي.

يطرح مرلو-بونتي مســـألة العلاقة بين الرؤية والشـــيء، فيقول: «يمكنني أن أرى المنزل المجاور من زوايا مختلفة، فأنا أراه بشـــكل مختلف إذا نظرت

(129) Descartes, *Méditations métaphysique*, pp. 48-49.

(130) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 327.

(131) Robinet, *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre*, p. 57.

إليه من الجهة اليمنى لنهر السين، وبصورة مختلفة من الداخل، كما أراه بشكل مختلف إذا نظرت إليه من الطائرة، لكن المنزل ذاته ليس أحد هذه الأوجه»[132]. فما حقيقــة رؤية المنزل إذًا؟ مــن وجهة نظر الفينومنولوجيــا الجديدة، عندما أنظر إلى المنزل أرى جانبًا منه فحسب، وإذا تحركت بواسطة جسدي وانتقلت إلى زاوية أخرى أرى منه جانبًا آخر، وهكــذا برؤية الجوانب كلها تكتمل لدي صورة المنزل، لكن ما ينبغي علينا أن نوضحه هنا هو أن الرؤية لا تنقل الشــيء من العدم إلى الوجود، فهو موجود قبــل رؤيته، وإنما تعمل الرؤية على تحقيق وحدة الوجود بين الرائي والمرئي.

عند حديــث مرلو-بونتي عن علاقة الرؤية بالشــيء المرئي من الجوانب المكانية، لا ينســى التحدث عن الجانب الزماني، «لأن الرؤية في المكان هي في الوقت نفســه رؤية في الزمان»[133]. فأنا أرى المنزل أو الكتاب أو الجامعة في مكان معين، كما أرى كل موضوع من هذه الموضوعات في الزمان، وتكون لحظة الزمن التي أرى فيها شيئًا ما عنصرًا مهمًا وضروريًا في رؤية هذا الشيء. وما يقال عن اللحظة الحاضرة يقال كذلك عن اللحظة الســابقة واللاحقة؛ لأن الشيء كان موجودًا في الماضي، وهو موجود في الحاضر، وقد يكون موجودًا في المستقبل، بغض النظر عن مسألة زوال الشيء، كأن ينهار المنزل مثلًا.

إذا عدنا إلى الشــيء المرئي فــي الفينومنولوجيا المتعالية عند هوســرل، نجد أن هذا الشــيء حتى ولو كان يقع تحت مجال بصرنا، يبقى مرتبطًا بحكم الوعي، فالشــيء لا نتعرف إليه بواســطة الرؤية، وإنما هو، كما يقول هوسرل، «نتيجة تركيب تأليفي تفترضه في الدرجة السفلى العمليات التأليفية التي تحدث في الوعي الداخلي»[134]. وكي يوضح هوسرل موقفه هذا، يدرس ظاهرة اللون، فيبين أننا نتعرف إلى اللون لا لأننا نراه بالعيــن، وإنما لأنه موجود في الوعي، حيث يقول في فكرة الفينومنولوجيا: «إن اللون المحســوس يمكن له أيضًا أن

(132) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 81.

(133) Ibid., p. 83.

(134) Husserl, *Expérience et jugement*, p. 85.

يصير مردودًا من خـلال إقصاء الدلالات المفارقة كلهـا، وحينئذ لا يتبقى لها عندي المعنى الذي للون الصحيفة أو للـون المنزل... إلخ، فكل وضع وجود تجريبي، يمكنه أن يصبح معلقًا حينها، آخذ اللون كما (أراه) بالضبط كما لو أني «أعيشـه»»[135]، وذلك لأن الرؤية ما هي إلا فعل من أفعال الوعي ذات الطابع المعرفي، وهذا ما يجعل رؤية الأشياء تندرج في إطار خبرتي المعيشة.

أما في الفينومنولوجيا الجديدة لدى مرلو-بونتي، فإن عالم الرؤية هو رؤية العالم، وهو ليس عالمًا ماهويًا يتتجه الوعي؛ وإنما هو العالم المرئي المحسوس الذي ينفتح عليه الإدراك الحسي الذي، كما يقول عنه مرلو-بونتي «يفتح العالم مثلما يفتح الجـرّاح الجسـد»[136]. والرؤية هي ما يضمن هـذا الانفتاح على الأشـياء وعلى العالم، فتندرج الأشـياء ضمن خبرتنا المرئية التي ليسـت هي خبرة الوعي المتعالي، كما كانت مع هوسرل، وإنما هي خبرة بالعالم الموجود قبل معرفتنا به. وبالتالي، فما دمنا «لا نرى إلا ما ننظر إليه»[137]، فإن الرؤية هي معرفة بالعالم ووجود فيه.

لا تنفي الفينومنولوجيـا الجديدة عند مرلو-بونتـي دور الفكر في عملية الرؤية، لكنها لا تجعله الموجه الأساس لها، فالرؤية هي عملية للفكر وللجسد في الوقت نفسه، لأن العين هي ما يربط بين الوعي والجسد والعالم، وتتأسس الخبرة الإدراكية كلها على هذه الرابطة، فيصبح الجسد والعين خصوصًا وسيلة للمعرفة وللوجود، وما يبرر ذلك هو أنني أنتقل بواسـطة حركة جسدي لرؤية الأشياء والأماكن، فأنا أرى ما أتحرك نحوه وأتحرك نحو ما أراه.

توجه الرؤية في فينومنولوجيا مرلو-بونتي حركة الوعي في العالم، وتبين دور الإدراك الحسي في معرفة الأشياء والأجسـاد الأخرى. فالرؤية هي عودة إلى العالم الحقيقي الذي أهملته الفلسفات السـابقة، من خلال تسليط الضوء

(135) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 110.

(136) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 271.

(137) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 17.

على الأشياء والموجودات الكامنة فيه، بل منحها الكلمة كي تعبّر عن حضورها ووجودها في العالم. لذا، نجد أن مرلو-بونتي يهتم كثيرًا بميدان الفن، ولا سيما فن الرسم، لأنه يعبّر عن حضور الأشياء في العالم حضورًا مرئيًا، ولأن الألوان بالتحديد هي ما يأخذها إلى الأشياء، فهو يعتبر أن رؤية المصور أو الرسام تختلف عن الرؤية العادية، «لأن رؤية المصور ليست نظرة على الخارج، أو هي علاقة (فيزيائية - بصرية) مع العالم، لأن العالم ما عاد قائمًا أمامه عن طريق التمثيل وإنما الفنان هو الذي يولد وسط الأشياء... وتكون اللوحة لوحة لأنها تشق (جلد الأشياء)، لتبين لنا كيف تكون الأشياء أشياء والعالم عالمًا»(138). ولكن السؤال الذي يطرح هنا هل نفهم الرؤية على أنها حضور أحد الطرفين على حساب الآخر، كأن تكون هي حضور للأشياء على حساب الذات؟

يبين لنا مرلو-بونتي في العين والفكر أن الرؤية «ليست نمطًا معينًا من الفكر، أو حضورًا للذات: إنها أسلوب خاص، كي أكون غائبًا عن ذاتي»(139). لكنه يتراجع عن ذلك في المرئي واللامرئي، ويبين أن الرؤية «هي رؤية الذات ذاتها»(140). فكيف يمكننا تفسير هذا التعارض بين غياب الذات وحضورها في أثناء الرؤية؟ في العالم، يتجلى أمامنا مفهوم الرؤية ووظيفتها؛ فهي مرآة تعكس الذات على العالم، والعالم على الذات، لأن غياب الذات عن ذاتها ما هو إلا حضورها في العالم، وحضورها في العالم هو في الوقت نفسه غياب لها لأنه حضور للأشياء. فغياب الذات هو تأكيد أن الرؤية ليس فكر رؤية، وإنما رؤية بالفعل. وإن حضور الأشياء لا يعني أن الذات ليست موجودة، وإنما تعمل الرؤية على الجمع بين المرئي واللامرئي.

يتضح لنا مما سبق أن مفهوم الرؤية يقدم حلًا لأهم مشكلة تندرج في إطار مبحث المعرفة، ألا وهي مشكلة علاقة الذات بالموضوع التي استمرت مدة زمنية طويلة جدًا، حيث نجدها في مراحل الفكر الفلسفي كلها، بدءًا بالفكر

(138) Ibid., p. 69.

(139) Ibid., p. 81.

(140) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 310.

اليوناني، مرورًا بالفكـــر الحديث، وصولًا إلى الفلســـفة المعاصرة. فإذا كانت أغلب المواقف الفلسفية السابقة والمعاصرة تعطي الأولوية لأحد الطرفين على الآخر، فإن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي تؤكد عدم وجود أولوية أو أسبقية بين الوعي الداخلي والموضوع الخارجي، وإنما تجمع الرؤية، كوظيفة من وظائف الجســـد، بين الوعي والشـــيء، لتكون بوابة كل منهما إلى الآخر؛ لأنني أرى بواســـطة عيني، لا من خلال حكم عقلي. وبنـــاء عليه، تعمل الرؤية في فينومنولوجيا مرلو-بونتي على إعادة موضعة الذات في العالم، وذلك مرورًا بفكرة الجسد؛ لأن الجســـد هو من يرى الأشـــياء، كونه موجودًا بينها فهو راءٍ ومرئي، وهـــو من يجمع بين النظرة والحركة، فهما ينتميان إلى الوجود نفســـه، لأنهما من النسيج نفسه[141]. فالأشياء لها وجودها الخاص المستقل عن ذاتي، لكن وجودها في الوقت نفسه مرتبط بوجودي، وبرؤيتي لها. وهنا يقول مرلو-بونتي: «من الأكيد أن هذه الطاولة التي أمامي تقيم علاقة فريدة بعيني وجسدي: ذلك أنه لا يمكنني رؤيتهـــا إلا إذا كانت في مجال فعلهمـــا، فمن فوقها توجد الكتلة الداكنة لجبيني، ومن تحتها المحيط الأكثر غموضًا لخدي»[142]. إن فعل الرؤية أو الرؤية بالفعل، هي التي تحدد وجود الأشـــياء ومعرفتنا بها، من خلال الحركة التي ينجزها جسدي نحوها أو حولها.

هنا، يظهر لنا أن قيمة الرؤية تكمن لا في كونها وسيلة معرفة فحسب، وإنما كذلك في كونها تحقيقًـــا للوجود، أكان وجود الـــذات أم وجود الموضوعات المرئية؛ لأننا نعرف أشـــياء نحن موجودون معها. كما تُظهر لنا الرؤية غموض الجســـد الذي هو راءٍ ومرئـــي، وهو يتعرف إلـــى موضوع فيما يكـــون بدوره موضوع معرفة. كما أنه موجود-مع، لأنه موجود-في، فيلتحم جسد الوعي مع جسد الأشـــياء لأنها «ملحقة به وممتدة فيه ومغروزة في لحمه»[143]، مثلما هو مغروز في جسد العالم ليزول الخط الفاصل بين الرائي والمرئي، وبين المرئي

(141) Huneman et Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, p. 116.

(142) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 21-22.

(143) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 19.

DOT• نقطة

واللامرئي، ولا يرجع الفضل هنا إلى العين فحسب، وإنما إلى الجسد ككل أيضًا؛ لأن ما يقال عن العين بالنسبة إلى البصير يقال كذلك عن اليد بالنسبة إلى الكفيف. وفي كلتا الحالتين، الجسد هو من يرى، وهو من يلمس.

بالتالي، يجعل مرلو-بونتي من الرؤية تجسيدًا لمهمة الفينومنولوجيا الجديدة، التي هي العودة إلى العالم والكشف عنه من أجل إحياء خبرتنا به. فرؤيتنا للأشياء تعبير طبيعي عن وجودنا في العالم وإدراكنا له كما هو، والذي يحدد مكانتي في العالم وعلاقتي به ليس أفق الوعي المتعالي، وإنما مجال الرؤية والإدراك الحسي: «ذلك أنه بواسطة الرؤية، نلمس النجوم والشمس، ونكون في كل مكان في وقت نكون فيه قريبين من الأشياء البعيدة مثل قربنا من الأشياء القريبة»[144]. فالرؤية تصل إلى معرفة أبعاد العالم كلها، وهي التقاء جميع مظاهر الوجود.

إن وحدة الوجود التي تتجسد في فعل الرؤية كانت مفقودة في الفلسفات السابقة، ليس مع ديكارت وهوسرل فحسب، وإنما كذلك مع سارتر الذي جعله تمييزه بين الوجود «لذاته» والوجود-في-ذاته لا ينتبه إلى أهمية النظرة على الرغم من دراسته فكرة الجسد، حيث يقول: «أنا أنظر إلى هذه الورقة البيضاء فوق طاولتي، وأدرك شكلها ولونها ووضعيتها، فهي معطاة لنظرتي كموجود أشاهده ببساطة، إلا أنها لا ترتبط بي أبدًا، فهي موجودة من أجلي، لكنها ليست أنا»[145].

إن النظرة تبين أن الموجودات متميزة عنا، وليست موجودة معنا، لأن سارتر وضع حدًا فاصلًا بين الناظر والمنظور إليه، وهنا يرد عليه مِرلوبونتي بقوله: «عوض أن نتحدث عن الوجود والعدم، من الأفضل أن نتحدث عن المرئي واللامرئي، ونبين أنهما غير متعارضين، فنحن نقول لا مرئي كما نقول لا متحرك: ليس بما هو غريب عن الحركة، لكن لأنه يتميز بالثبات، إنها درجة

(144) Ibid., p. 83.

(145) Sartre: *L'Imagination*, p. 1, et voir notamment, *L'Être et le néant*, p. 367.

الصفر من المرئية»[146]. لذا يقع سارتر في الخطأ الذي وقع فيه هوسرل، من حيث أراد تجاوزه؛ ألا وهو إعطاء الأولوية للوعي على حساب أشياء العالم المرئية، لأنه فصل بين الوعي كوجود لذاته والوعي كوجود خارجي لا يمكن معرفته، أما الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي فتجمع بين المرئي واللامرئي، وترى أنهما مظهران لوجود واحد هو الوجود-في-العالم.

هذا بالنسبة إلى سارتر، أما بالنسبة إلى هايدغر، فعلى الرغم من اهتمامه بالكينونة في العالم، فإنه لم يهتم بالعلاقات المرئية بين الدازين وبقية الموجودات، لأن الكينونة عنده تكون في أفق الزمان الذي هو البعد الحقيقي للكينونة. ويبين هايدغر من خلال الكينونة في العالم أن الوحدة الأفقية للزمانية هي «شرط الإمكانية الأنطولوجية الوجودية للبناء الأساس للدازين»[147]، وهذا ما يعطي العالم مفهومًا تصوريًا بعيدًا عن المفهوم الواقعي للعالم الذي تهتم به فينومنولوجيا مرلو-بونتي، والذي هو العالم المرئي أو المحسوس. فإذا كان ديكارت ينظر إلى الرؤية على أنها فكر الرؤية، وهوسرل يرى أنها فعل من أفعال الوعي، وسارتر يفصل بين العالم المرئي واللامرئي وهايدغر يتعالى على هذا العالم من خلال أفق الزمان، فإن الفينومنولوجيا الجديدة عند ميرلويونتي تبين أن الرؤية، باعتبارها أهم الوظائف التي يقوم بها الجسد، تجمع بين الفكر والعالم أو اللامرئي والمرئي، وتجعلنا نتعرف إلى الأشياء والأجساد الموجودة معنا في العالم.

كذلك من خلال دراسة مسألة الرؤية في فينومنولوجيا مرلو-بونتي، يصل شاركوسات إلى أن كل مرئي هو معطى في مجال اللامرئي، وهو يظهر من خلاله، ومن الخطأ، كما يؤكد، أن نربط هذا المصطلح بأي معنى ميتافيزيقي، إذ يعبّر «الوجود العمودي» الذي تحدث عنه مرلو-بونتي عن هذا التقارب بين المرئي واللامرئي، لا من ناحية الأبعاد الهندسية للمكان المرئي، لكن من ناحية

---

(146) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 30.

(147) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 429.

البعد الأنطولوجي لكل ما هو موجود(148). ويؤكد رونو بارباراس أيضًا أن المسافة القائمة بيـن المرئي واللامرئي ليسـت خطًا فاصلًا بينهما، لأن الشـيء المرئي المدرك لا يمكن أن يوضع خارج هذه المسافة، فالشيء ليس هنا لأنه على مسافة معينة مني، وإنما على العكس من ذلك، هو على مسافة معينة مني لأنه هنا. ولأنه كذلك يظهر. ولهذا السـبب يجمع مرلو-بونتي بين المرئي واللامرئي الذي هو جوهره. كما أن اللامرئية ليست سلبًا، وإنما هي مرادفة للمرئية(149).

هكذا، تعبّر الفينومنولوجيا الجديدة عنـد مرلو-بونتي، من خلال تأكيدها أهمية وظيفة الرؤية التي يؤديها الجسـد، عن وحدة المرئي واللامرئي، وتقدم إلينا مفهومًا جديـدًا عن الذاتية والعالـم والوجود الحقيقـي الذي هو وجود الجسـد، والذي يجمع بيـن الوعي والجسـد والعالم، لأن «الجسـد ظاهرة مرآوية»(150)، تبين أن الجسـد هو غـلاف الوعي ومركز العالـم، لا لأنه يرى فحسب، وإنما كذلك لأنه يتحرك ويوجد في المكان.

ب- مكانية الجسد وحركته

تبيّن لنا كيف يكون الجسد الفينومنولوجي أو الخاص، من خلال الرؤية، قدرة وإمكانية واسـعة لمعرفة الأشـياء والآخرين والوجود المشـترك معهم، فهو وجود يتحد فيه الرائي مع المرئي، ذلك أن ما يميز الجسـد هو كونه وعيًا خاصًا يجعل وجوده في العالم وجودًا من نوع خـاص أيضًا، فهو ليس وجودًا بمفهوم هايدغر؛ يشـعر فيه الدازين بالقلق، وينتظر مصيره المحتوم، وإنما هو وجود متجسد في عالم واقعي، حيث يكون فيه الجسد مركز العالم، من خلال الوظائف التي يؤديها، فإضافة إلى رؤيته للأشياء وللعالم هو موجود في المكان، ويتنقل بواسطة الحركة. فما مفهوم المكان؟ وما علاقته بالحركة؟ وكيف يفسر مرلو-بونتي مكانية الجسد؟

---

(148) Charcosset et Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques*, p. 45.

(149) Barbaras, *Merleau-Ponty*, p. 31.

(150) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 309.

يبــدأ مرلو-بونتي في دراســة مكانية الجســد بإظهار الفرق بين الجســد والشيء، من ناحية الوجود في المكان فيقول: «إذا كانت ذراعي موضوعة على الطاولة، فإنني لن أفكر فــي القول بأنها توجد بجانب منفضة الســجائر»[151]، ذلك أن علاقة المكان العادية الموجودة بين الأشياء لا يمكن أن تحتوي أعضاء جسدي مثلما تحتوي بقية الأشــياء المادية فإذا كنا نقول عن أشياء المنزل، أو حتى عن أشــياء وموضوعات العالم الخارجي، أنها موجودة بعضها إلى جانب بعض، كأن نقول المكتبة أمام الجامعة، فإن فينومنولوجيا مرلو-بونتي ترفض أن يُطبّق هذا القول على الجسد.

ترفض فينومنولوجيا مرلو-بونتي التصور التقليدي للمكان، خصوصًا عند ديكارت وكانط؛ لأن المكان عند ديكارت، كما يقول أندريه روبينيه، هو مجال العلاقات القائمة بين الأشــياء، فالمكان أدركه بذاتي ولا أراه من خلال غلافه الخارجي وأنا أراه من الداخل لأنني أحتويه[152]، ذلك أن المكان الديكارتي لا وجود واقعي له، وإنما هو فكرة كامنة في العقل. وهذا الموقف نجده أيضًا في المثالية النقديــة عند كانط الذي يرى أن المكان، إلــى جانب الزمان، هو فكرة عقلية مجردة ســابقة على أي تجربة حســية، وهذا ما يؤكده في قوله: «المكان ليس مفهومًا تجريبيًا اســتمد من تجارب خارجية، ذلــك أنه كي يمكن لبعض الإحساسات أن تتعلق بشيء خارجي (أعني بشــيء قائم في موضوع آخر، من ذلك المكان الذي أوجد فيه)، وحتى يمكنني أن أتصور الأشــياء بعضها خارج بعض وإلى جانب بعــض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة فحســب، بل من حيث هي قائمة في موضوعات مختلفة أيضًا، فيجــب أن يكون تصور المكان في الأساس ســلفًا»[153]. لكن هذا التصور التقليدي الديكارتي أو الكانطي، هو ما يعترض عليه مرلو-بونتي، لأن «التقليد الديكارتي والكانطي يعلمنا أن نضع

---

(151) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 114.

(152) Robinet, *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre*, p. 117.

(153) عمانوئيل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة موســى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989)، ص 61.

تحديدات مكانية لماهية الشــيء... حيث يكون التشــتت المكاني هو المعنى الوحيد للواقع. لكن خبرة الجســد الخاص هي التي تعلمنا تجذير المكان في الواقع»[154].

إن ما تعترض عليــه فينومنولوجيا مرلو-بونتي بالتحديــد هو الفصل بين الوجود في المكان وخبرتنا بهذا الوجــود؛ لأن المكان ليس مجرد فكرة امتداد كامنة في العقل، ولا هو مبدأ قبلي سابق على الواقع، لكنه الوسيلة الفعلية التي مــن خلالها تكون وضعية الأشــياء ممكنة، فأبعاد المكان ليســت موجودة مع الشيء، وإنما خبرتنا بالمكان هي التي مكنتنا من تحديد هذه الأبعاد. ولا ترتبط خبرتنا بالمكان بحركــة الوعي وحده، لأن هذا الخطأ هو ما وقع فيه هوســرل أيضًا عندما يقول: «بالنسبة إلي، يبدو كل ما هو ليس بجسد، مكملًا لهذا الجسد لأن الأنا الواعي هو من يحدد اليمين واليســار والأمام والخلف، والأمر نفسه بالنســبة إلى الزمن، كأن نقول الآن أو بعد قليل»[155]، وهــذا ما يعطينا مفهومًا تفكريًا بالمكان، هو بمنزلة قاســم مشــترك بين ديكارت وكانط وهوسرل لأنه مفهوم يعطي الأولوية للوعي على حســاب الوجود الفعلــي الذي هو الوجود المتجسد في المكان الذي تحدده حركة الجسد، لأن قيمة الحركة تكمن، **أولًا**، في أنها تعمل على وضع الجســد فــي المكان ومعرفته، كما تســمح له، **ثانيًا**، بإدراك الأشياء الموجودة في العالم.

بناء عليه، يتبين لنا أن مرلو-بونتي يكون، من خلال تأكيده ضرورة العودة إلى خبرة وجودنا المتجســد في العالم من أجل فهم مكانية الجســد، قد قدم مفهومًا جديدًا للمكان؛ لا هو فكرة كامنة في العقل فحسب، ولا هو أيضًا وجود واقعي، وإنما هو مجموعهما. وبذلك، تجاوز كلتا النزعتين العقلية والتجريبية. إن هذا المفهوم الجديد للمكان يختص به الجســد الفينومنولوجي الذي يتميز من مكانية الشيء العادي. وتفطن هايدغر إلى أهمية هذه الفكرة عندما قال «إن

(154) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 173.

(155) Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 93.

مكانية الدازين لا يمكن تحديدها مثل مكانية الشيء الموجود أمامنا، وحتى لو كان الدازين يتخذ في كل مرة مكانًا، فإن هذا الجانب، الذي هو ‹أخذ المكان›، مختلف بالأساس عن الوجود العادي، لأن مكانية الدازين تحدد ذاتها بذاتها»[156]. إن مفهوم مرلو-بونتي للمكان يختلف عن مفهوم هوسرل الذي يجعل من المكان مفهومًا معرفيًا يرتبط بأفعال الوعي، أو حتى هايدغر الذي يربطه بالكينونة في العالم فحسب، من دون أن يربطه بفكرة الجسد. وإن ما يعترض عليه مرلو-بونتي بالضبط هو أن المكان «ليس حالة خاصة من ‹حالات الوعي›، ولا هو الطريقة التي تعبّر عن الحياة الكلية للذات، تلك الطريقة التي تعمل على تجاوز الجسد والعالم»[157]، بل إن مفهوم المكان مرتبط بوعي الجسد الموجود فيه، والمرتبط بالحركة التي تمكّن الجسد من معرفة الأشياء من جهة، وتبين له أنه موجود في العالم، من جهة أخرى.

لم يكن اهتمام مرلو-بونتي بالمكان أكبر من اهتمام بعض الفلاسفة السابقين به، إلا أن المفهوم التقليدي للمكان كان ينظر إلى علاقة المكان بما يوجد فيه على أنها دائمًا علاقة انفصال. أما ما يميز موقف الفينومنولوجيا الجديدة، فهو أنها تنظر إلى علاقة الجسد بالمكان على أنها علاقة معية واتصال. والجسد الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي ليس الجسد الفيزيقي أو الموضوعي الذي لا يتميز من الأشياء، وإنما هو الجسد الخاص الذي يعبر عنه أحيانًا بمصطلح «الصورة الجسمانية» (schéma corporel) التي هي «ليست نتيجة بسيطة للروابط الموجودة في الخبرة، وإنما هي الوضع الكلي لوضعية جسدي في العالم الحسي، وهي (شكل) بالمعنى الذي نجده في علم النفس الجشطلت»[158]. وهذا الشكل هو ما يحقق وحدة الوعي والجسد والعالم، منظورًا إليهما نظرة كلية، وهو ما يسميه مرلو-بونتي «الجسد» الذي تحدث عنه في مؤلفاته الأخيرة، وهو يعبّر عن البعد الوجودي الأنطولوجي في فينومنولوجيا مرلو-بونتي.

---

(156) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 148.

(157) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 327.

(158) Ibid., p. 116.

تعبر الصورة الجسـمانية عن وضعية الجسـد في العالم، وهو ما يسـمى مكانية الجسـد التي ميزتها أنهـا مكانية موقف، لا مكانيـة وضعية مثل مكانية الشيء، حيث يكون الجسد وسـيطًا فاعلًا بين أنا ذاتي والعالم[159]. وهنا تؤكد كلارا دا سيلفا أن مفهوم الصورة الجسمانية يبين لنا أن هناك نوعين من المكانية: أولًا المكانية الوضعية وهي مكانية الشـيء، وثانيًا الجسد الخاص أو المكانية التي تعبّر عن علاقة جسدي الخاص ببقية الأشياء الموجودة في العالم[160].

إن هذا المفهوم الخاص لمكانية الجسـد يتجلى لنـا خصوصًا في ارتباط الجسد بمفهوم الحركة، لأن «الجسـد يتحرك داخل العالم»[161]. والحركة تبين لنا كيف أن الجسد يسـكن المكان، ومن ثم العالم. واستفاد مرلو-بونتي كثيرًا من الدراسات المعاصرة التي قدمها بعض علماء النفس، وبالتحديد غولدشتاين، من خلال دراسته ما يسمى حالة «الحركة المرضية»: «إن لدى المريض في هذه الحالة انفصالًا بين فعل الإشارة وفعل الإمساك، وعلى الرغم من أن المريض له وعي بالمكانية الجسدية، كخلاف لحركته العادية، لا كوسط موضوعي»[162]، فإنه لا يستطيع في هذه الحالة أن يميز بين الحركة الحسية والحركة المجردة، أي إنه يوظف جسده للوجود في وسط مألوف، من دون أن تكون له القدرة على التعبير عن مكان معين، لكن كيف تفسر الفينومنولوجيا الجديدة هذه الحالة؟

يرفض مرلو-بونتي بعض التفسـيرات التي تفسر الحركة المجردة، وتشير إلى الشيء بربطها الإشارة بالوظيفة البصرية، فالكثير من الأشخاص المكفوفين مثلًا لا تكون لديهم اضطرابات في الحركة: «ذلك أنه إذا كان السلوك شكلًا لا ترتسم فيه (المحتويات البصرية) و(المحتويات اللمسية) أو الحساسية الحركية، إلا باعتبارها لحظـات غير منفصلة، فإن هذا غير مقبـول»[163]؛ ذلك أن جملة

(159) De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 121.

(160) Merleau-Ponty et Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, p. 43.

(161) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 194.

(162) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 121.

(163) Ibid., p. 139.

الاضطرابات التي تحدث على مستوى الحركة المجردة لا ترتبط بالرؤية ولا باللمس، وإنما بالحركة الواعية في العالم.

بحسب فكرة القصدية، فإن كل وعي هو وعي بشيء ما، ذلك أن سبب الحركة عند الشخص السوي هو الموضوع القصدي، وليس المنبه الفيزيولوجي، وما يختل عند المريض هو وجوده كوعي يقصد موضوعًا. وإذا كانت الحركات المحسوسة تبقى لديه على الرغم من العجز الفيزيولوجي، فذلك لأنها حركات انعكاسية بالمعنى الكلاسيكي، أي إنها حركات في ذاتها تتتابع موضوعيًا في الجسد، لكنها لا تعرف ذاتها، ولا تخص ذاتًا حقيقية منفتحة على العالم[164]. وما يقال عن التفسير الفيزيولوجي، يقال كذلك عن التفسير الذي قدمته السيكولوجيا العقلية التي سعت إلى الكشف عن الوظيفة الرمزية لحركاتنا، فجعلت هذه الوظيفة ترتكز على الذات، من دون أن تميز الحالة المرضية المتعلقة بالإدراك من اللغة والحركة. فهي، كما يقول مرلو-بونتي، لا تبحث عن «وحدة في الوجود» و إنما عن «وحدة في المعنى»[165]. وبناء عليه، يتجاوز مرلو-بونتي هذه التفسيرات كلها نحو بُعد جديد هو وجود الجسد في العالم.

يتضح لنا مما سبق أن فكرة مكانية الجسد وحركته تدخل في إطار الميزة التي يختص بها الجسد، وهي أنه موجود يختلف عن غيره من الموجودات الأخرى. حتى لو كانت هذه الفكرة تُنسب إلى هايدغر، باعتباره واضعَ مصطلح الدازين ليميز من خلاله الموجود الإنساني من الموجودات الأخرى، فإن مرلو-بونتي هو الذي أعطى هذا الدازين صفة الوجود الجسماني الذي هو وعي متجسد في العالم، والذي هو بالدرجة الأولى وجود في المكان تعطيه الحركة طابعًا خاصًا، وتجعل من الجسد قصدية نحو العالم، وهذا ما يعبّر عنه مرلو-بونتي بقوله: «إن ما يحدد الاتجاه في المكان ليس جسدي كشيء مثل بقية الأشياء في المكان الموضوعي، لكن جسدي كأسلوب من الحركات

---

(164) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005)، ص 93.

(165) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 145.

الممكنة هو جسد في (المكان) الفينومنولوجي، يحدد من خلال مهمته ومن خلال وضعيته»[166]. وبالعودة إلى خبرتنا المعيشة، يتبين لنا أن مكانية الجسد تظهر فعلًا في طبقة الجسد الفينومنولوجي، المتميز من الأشياء، وليس الجسد المعتاد الذي هو شيء من بين الأشياء.

ج- الجسد كموجود جنسي

لم تترك الفينومنولوجيا الجديدة جانبًا من جوانب الجسد إلا اهتمت به؛ فإضافة إلى وظيفتي الرؤية والحركة في المكان، يؤدي الجسد وظيفة أخرى لا تقل أهمية، لأنها من أكثر الوظائف ارتباطًا بوجود الإنسان، خصوصًا مع الآخرين، وهي الوظيفة الجنسية. وعلى الرغم من اهتمام بعض الفلاسفة المعاصرين[167] بدراسة الجانب الجنسي في حياة الإنسان، فإنهم لم يهتموا به بقدر ما اهتم به مرلو-بونتي، فكيف تنظر الفينومنولوجيا الجديدة إلى الجسد باعتباره موجودًا جنسيًا؟

خصص مرلو-بونتي جزءًا مهمًا من كتابه الرئيس فينومنولوجيا الإدراك لدراسة الوظيفة الجنسية للجسد، مبينًا أهمية الجانب الجنسي في حياتنا، وموضحًا أن البحث في هذا الجانب لا يساعدنا كثيرًا في فهم أنفسنا فحسب، بل في فهم وجودنا مع الآخرين أيضًا، فيقول: «إذا أردنا أن نتعرف إلى كيفية وجودنا، يجب أن نرجع إلى خبرتنا التي لا معنى أو وجود لها إلا بالنسبة إلينا، أي وسطنا العاطفي، فنبحث بالتالي كيف أن إنسانًا يكون موجودًا معنا من

---

(166) Ibid., p. 289.

(167) يعدّ ميشال فوكو من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بدراسة الجانب الجنسي في حياة الإنسان، حيث يقول في كتابه الضخم تاريخ الجنسانية: «إن هذه السلسلة من البحوث قد جاءت متأخرة، ولم تكن متوقعة لأنها جاءت في سياق مختلف، فهي ليست تأريخًا للسلوك أو التصورات، لكنها تأريخ (للنزعة الجنسية): أي للأقواس في أهميتها، ذلك أن هدفي ليس إعادة بناء التصورات التي تتعلق بالممارسات الجنسية بحسب شكلها المتتابع أو تطورها أو انتشارها، وإنما هو تحليل الأفكار (العلمية والدينية والفلسفية) والتعرف إلى كيفية عرضها لهذا السلوك»، انظر:
Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs*, tel; 279 (Paris: Gallimard, 1984), p. 9.

خلال الرغبة أو الحـــب[168]، وهذا ما يمكّننا من أن نفهم كيف توجد الأشـــياء والكائنات، عمومًا»[169]. إن فهم الجوانـــب العاطفية الوجدانية يمكننا من فهم كيفية وجودنا مع الآخرين، وكل هذا يكون مرورًا بفهم النزعة الجنسية كوظيفة ينجزها الجســـد، والتي هي رابطة أو اتصال بين جسد وجســـد آخر. وفي هذا المجال تقول ميشـــيلا مارزانو «إن أحد الميادين التي تنكشـــف فيها العلاقات المعقدة التي يقيمها كل منا مع جسده ومع أجساد الآخرين هو الميدان الجنسي، وقد لا يكون هذا إلا لأن علاقتنا الأشد كثافة بالآخرين هي العلاقات الجنسية، ولأن الرغبة الشهوانية تمثل دائمًا انفتاحًا على الغير في جسديته، وفي ذاتيته في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن هذا الميدان بالضبط هو الذي أهمل طويلًا من قِبل الفلاسفة، ذلك أن الجنســـية اعتُبرت في أغلب الأحيان شيئًا خطرًا»[170]. وهذا الإهمال يرجع إلى أســـباب عدة، أهمها ســـببان: ذاتي، بحكم أن الحديث عن الجوانب الجنســـية يُعتبر من الأمور اللاأخلاقية وفلسفي، لأن التفكير الفلسفي لمدة زمنية طويلة أعطى الأولوية للنفس على الجسد.

أما في الفترة المعاصرة، فجرى معاودة الحديث عن الوظيفة الجنسية، بل أصبح من الأهمية والضرورة كذلـــك بحث هذا الجانب، من ناحية أنه يزيد من فهمنا لطبيعة العلاقات الإنســـانية، خصوصًا ما تعلق منها بعلاقات الزواج، أو حتى علاقات الصداقة، وهذا ما تفطن إليـــه مرلو-بونتي الذي يقول من خلال المثال الآتي: «تخاصمت فتاة شـــابة مع أمها لأنها منعتها مـــن ملاقاة صديقها الشاب الذي تحبه، ففقدت نتيجة ذلك القدرة على النوم وشهية الطعام، وأخيرًا

---

(168) يقول فرويد عن غريزة الحب، أو كما يســـميها اليونان الـ Eros، ما يلي: «إن ما نطلق عليه اسم الحب ليس هو الذي يتغنى به الشعراء، ولا هو الذي يكون هدفه الاتصال الجنسي، كما أنه يختلف عن حب الذات أو الآباء والأبناء وحب الناس بصفة عامة... إنه التعبير عن جميع الرغبات اللاشـــعورية التي تحملها العلاقات بين الناس»، انظر:
Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. Pierre Cotet [et al.] (Paris: Payot, 1981), pp. 150-151.

(169) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 180.

(170) مارزانو، فلسفة الجسد، ص 135.

القدرة علـــى الكلام»[171]. هنا، يمكننا أن نســتنتج أمريـــن، أولهما أن الجانب الجنسي عامل مهم في تحديد طبيعة العلاقات بين الأشخاص، وثانيهما، وهو لا يقل أهمية عن الأول، أن بقية الوظائف البيولوجية الغريزية التي يتطلبها الجسد تتأثر كلها بتأثر الجانب الجنســـي. وفي الحالتين، يتبين لنا أن الجســـد وســـيلة مهمة للتواصل، أكان مع ذاته أم مـــع الآخرين، فهو يترجم الأفكار والتصورات إلى أفعال وسلوك، وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن الجسد يعبّر في كل لحظة عن الوجود»[172]، أو كما تقول سيمون دي بوفوار: «إن الكائن البشري هو بالدرجة الأولى جسد جنســـي، له علاقات بغيره من الأجساد الجنسية، والنزعة الجنسية تعبّر عن هذا الارتباط، ويكون الجســـد ونزعته الجنســـية تعبيـــرات عينية عن الوجود»[173].

تعبّـــر النزعة الجنســـية عن القصدية الكامنة في الجســـد نحـــو الآخرين، وبالتالي نحو العالم، كما تُعتبر بمنزلة أســـلوب تعبيري ينجزه الجســـد، فيكون الجسد الخاص وجســـد الآخر هما طرفي الحوار، أكانت النزعة الجنسية قصدًا أم فعلًا منجزًا، وهذا ما يعبّر عنه مرلو-بونتي بقوله: «تشعر امرأة مثلًا أن جسدها مرغوب فيه ومنظور إليه خفيةً، من دون أن تنظر إلى الذين ينظرون إليها، ويكمن (التخاطر) هنا، في أنه يســـبق الإدراك الفاعل للآخر»[174] ومن الخطأ أن نفهم هذا القول على أن جسد المرأة يكون بمنزلة موضوع أمام الآخرين؛ لأن هذا ما ترفضه فينومنولوجيا مرلو-بونتي تمامًا، من خلال فكرة الجسد الفينومنولوجي أو الجسد الخاص الذي هو بمنزلة ملكية خاصة، لا يمكن النظر إليه كموضوع أو كشيء مثل بقية الأشـــياء. وإنما تفهم النظرة الجنســـية إلى الجسد في إطار الوجود في العالم، وهذا ما يتضح لنا في قوله: «إن القول بأن لدي جسدًا ليس طريقة للقول بأنه يمكن أن ينظر إلي كموضوع، وأنا لا أبحث عن أن أكون ذاتًا

(171) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 187.

(172) Ibid., p. 193.

(173) De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 89.

(174) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 299.

أنظر إلى الآخر، كما يمكنني أن أكون أنا هذا الآخر، وبالتالي لن أكون عبدًا ولا سيدًا»[175]. فالنزعة الجنسية الموجودة في الجسد ليست إقصاء للآخر، بل على العكس من ذلك هي تعبير عن الوجود مع الآخرين في العالم، خصوصًا إذا ما فُهِمت في جوانبها الإيجابية.

لا يمكن أن ننكر تأثُّر مرلو-بونتي بفرويد، وبجميع البحوث والدراسات التي أنجزها في ميدان الوظيفة الجنسية، مع أن هناك فرقًا بينهما مفاده أن فرويد يربطها بالجوانب النفسية، وبالتحديد اللاشعورية التي ترجع إلى مرحلة الطفولة، والتي تترتب عنها أمراض معينة مثل «مرض العصاب». أما مرلو-بونتي، فيعدّها من أهم الوظائف التي يقوم بها الجسد، وحتى لو كان هناك خلل في هذه الوظيفة فإن مرلو-بونتي لا يفسرها بعوامل لاشعورية، وإنما يرجعها إلى خبرة الوجود-في-العالم. فما طبيعة هذا التفسير؟

يدرس مرلو-بونتي بعض الحالات المرضية، كحالة العجز الجنسي أو فقدان الرغبة الجنسية، ويؤكد أن رؤية المريض في هذه الحالة «صورًا خليعة أو استماعه لأحاديث في موضوعات جنسية أو إدراك جسد آخر، لا يثير فيه أي رغبة جنسية»[176]. فإن كانت الموضوعات السابقة الذكر تثير في الشخص السوي الرغبة الجنسية، فإنها لن تؤثر في الشخص المريض، لأن العجز هنا يرجع إلى خبرته الجنسية، أو وعيه المتجسد مع الآخرين في العالم.

تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان فرويد يفسر السلوك الإنساني كله بإرجاعه إلى النزعة الجنسية، فإن ما يرفضه مرلو-بونتي هو تفسير الوجود الإنساني كله بإرجاعه إليها. صحيح أن «كل ظاهرة جنسية لها معنى وجودي»[177]، كما تقول سيمون دي بوفوار، لكن مرلو-بونتي يعترض على ذلك بقوله: «بالنسبة إلى فرويد ذاته، فإن الجنسي هو التناسلي، والحياة الجنسية ليست سلسلة

---

(175) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 195.

(176) Ibid., p. 196.

(177) De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 81.

DOT• نقطة

من وظائف الأعضاء التناسلية التي تحاصرها، كما أن (الليبيدو) طاقة موجهة طبيعيًا نحو غايات محددة؛ فهو القدرة الكلية التي من خلالها تمتزج الذات النفس فيزيائية بميادين مختلفة، أي إنه ما يجعل من الإنسان تاريخًا»(178). هذا التاريخ هو ما يحكم علاقة الجسد بالأجساد الأخرى، لأن مرلو-بونتي لم ينظر إلى الوظيفة الجنسية على أنها مجرد رغبة تموت في الجسد كما فهمها فرويد، وهذا ما يدل عليه قوله: «إن المصدر الرئيس للذة الجنسية لدى الطفل هو التهيج الذي يحدث على مستوى أجزاء معينة من الجسد»(179). إن الوظيفة الجنسية هي تأكيد للوجود مع الآخرين في العالم، من دون أن تفسر جوانب الوجود كلها من خلالها، لأن على الرغم من أهمية الوظيفة الجنسية التي يؤديها الجسد، فإنها تبقى وظيفة من بين وظائف أخرى، وتعبّر عن ميدان من ميادين متنوعة في الوجود.

إن من بين أهم النتائج التي تترتب على موقف مرلو-بونتي من الوظيفة الجنسية للجسد، هي إعادة التوازن إلى الحياة النفسية، لأن الخطأ الذي وقع فيه فرويد هو أنه «ضخّم مقولة النزعة الجنسية»(180)، وجعلها أساس الحياة النفسية، خصوصًا اللاشعورية. أما مرلو-بونتي، فجعل الحياة النفسية شعورية ولاشعورية في الوقت نفسه؛ حيث يكون الإنسان وعيًا متجسدًا له رغباته الجنسية، يعبّر عنها بجسده إلى جسد الآخر، من دون إرجاع النزعة الجنسية إلى الوجود، ولا الوجود ككل إلى النزعة الجنسية.

د- الجسد والقدرة على التعبير

تبين لنا من قبل، أن الإدراك ارتباط أصيل بالوجود، يُظهر أشياء العالم وموجوداته في كثافة معينة، ويسمح لي، بأن أكون، باعتبار أنني وعيٌ متجسدٌ، على اتصال دائم ومستمر بالعالم، وهذا ما يجعل الجسد مصدرًا للسلوك،

---

(178) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 185.

(179) Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. Yves Le Lay et Samuel Jankélévitch (Paris: Payot, 1965), p. 51.

(180) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 200.

خصوصًا السلوك اللغوي أو الرمزي، فيكون له، من خلال ما يصدر عنه من إشارات وإيماءات وحركات، قدرة على التعبير وأداء المعنى. فكيف تنظر الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى الجسد على أنه أداة للتعبير؟

إن الفكرة الرئيسة التي يؤكدها مرلو-بونتي هي أن الجسد الإنساني يختص بالسلوك الرمزي، لأن السلوك الذي يصدر عن الحيوان لا يرقى إلى أن يكون كذلك: «لأننا إذا دربنا كلبًا على اجتياز كرسي، فإنه لن يستخدم وسيلة تساعده في ذلك؛ كأن يستعمل سلمًا مثلًا»[181]. إن سلوك الحيوان لا تكون له أهداف أو مقاصد واضحة، كما أنه لا يرتبط بالمعنى، أو بالتحديد ليس له إدراك واع بالضرورة بالجسد والعالم، وهذا ما يعبر عنه برنارد سيشر بقوله: «يتميز السلوك الإنساني من السلوك الحيواني من ناحية ارتباطه بالمعنى، وهذا الاختلاف يرجع إلى أن الحيوان لا يمكنه تحديد جسده كوعي من بين الأشياء الأخرى»[182]، وهي الفكرة التي انتبه مرلو-بونتي إلى أهميتها من خلال تمييزه بين الجسد الفينومنولوجي والجسد الموضوعي، وقوله إن الإدراك تعبير أولي إضافة إلى الوعي بالجسد الخاص الذي هو أساس السلوك، إلى جانب الفعل اللغوي الصادر عن الجسد.

نشير هنا إلى أن على الرغم من أهمية الجانب الرمزي في السلوك الإنساني الذي يرجع إلى الجسد، فإن مرلو-بونتي هو من الفلاسفة المعاصرين القلائل الذين اهتموا بدراسة هذا الجانب. وعلى الرغم من اهتمام جاك لاكان مثلًا بدراسة الجانب اللغوي الرمزي في السلوك اللاواعي، مبينًا أن اللاشعور هو بمنزلة لغة، ومتأثرًا بالتحليل النفسي عند فرويد واللسانيات عند دو سوسير، فإنه لم يهتم بالجسد مثل مرلو-بونتي الذي ينظر إليه على أنه وحدة بين ما هو نفسي وما هو مادي، بل يتميز موقف مرلو-بونتي حتى من الفلاسفة الوجوديين الذين اهتموا بدراسة فكرة الجسد، خصوصًا سارتر الذي يعبّر عن اهتمامه بفكرة الجسد

(181) Maurice Merleau-Ponty, *Existence et Dialectique* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 23.

(182) Bernard Sicher, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie* (Paris: Grasset, 1984), p. 48.

في قوله: «إن الجسد بالنسبة إلي هو الوسيلة التي أوجد من خلالها»[183]. غير أنه لم ينتبه إلى أهمية الجانب اللغوي في الجسد الإنساني الذي تبيّن لنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي أنه وسيلة للتعبير، وقدرة على أداء المعاني.

تعرفنا من قبل إلى ثنائية الجسد الفينومنولوجي والجسد الموضوعي، وتبين لنا أنهما مظهران لجسد واحد. غير أن الجسد الفينومنولوجي أو الخاص هو الذي كان محل اهتمام الفيلسوف أو الفينومنولوجي، لأن نشاط هذا الجسد هو الذي يحمل المعنى من خلال ما يعبر عنه من مواقف وإشارات وحركات. وحاول مرلو-بونتي دراسة الجسد من هذه الناحية، في فصل من أهم فصول كتابه الرئيس فينومنولوجيا الإدراك بعنوان «الجسد باعتباره تعبيرًا وكلامًا»، وتبين له أن قدرة الجسد على التعبير تدل على مكانته المتميزة في العالم، ذلك أن «الجسد يظهر كوحدة رمزية، ويبين لنا أننا موجودون في العالم، كما أنه، من خلال الخبرة التعبيرية، هذا الشيء الغريب الذي يستخدم أجزاءه الخاصة رموزًا عامة يتعامل من خلالها مع العالم»[184]. ويعبّر الجسد من خلال الأساليب التعبيرية التي تصدر عن معرفته بموضوعات العالم من جهة، وعن وجوده في هذا العالم من جهة أخرى. ولذلك، يحتل مكانة متميزة في الفينومنولوجيا الجديدة لأنه وسيلة للمعرفة وإمكانية للوجود.

بالتالي، يتبين لنا أن وظيفة التعبير ترتبط بحركة الجسد وحالته الواعية، وهذا ما يجعل الإنسان: «يمكن أن يتكلم مثلما يمكن للمصباح أن يضيء»[185]. ولأن امتلاك اللغة يكون من خلال امتلاك الكلمات التي تكون معطاة مع حالات الوعي الذي ليس هو وعيًا خالصًا، وإنما وعي متجسد، فإن هذا يعني أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي ترفض التفسيرات الكلاسيكية القائمة في شأن عملية التكلم؛ فهذه العملية لا تتحقق وفق آلية المثير والاستجابة، كما ترى النظرية الآلية، ولا من خلال إعطاء الأولوية للفكر أو الوعي، كما يرى الاتجاه

(183) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 402.
(184) Ghyslain Charron, *Du Langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, collection philosophica (Ottawa: Editions de l'université d'Ottawa, 1972), p. 83.
(185) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 204.

العقلي، وإنما نحن نفكــر بالكلمات ونتكلم بالأفكار. وهــذا التداخل أو هذه المعكوسية تتحقق من خلال الوعي المتجسد الذي يعبّر عنه الجسد.

إن ما يقال عن الإشــارة اللغوية يقــال كذلك عن الإيماءات الجســدية، خصوصًا من ناحيــة المعنى، ذلــك أن المعنى المتضمن فــي الكلمة هو ذاته المعنى المتضمن في الإيمــاءات، وهنا يقول مرلو-بونتي: «الكلام فعل حقيقي يحمل معناه في ذاته مثلما تحمل الحركة معناها فــي ذاتها»[186]، أي إن حركة الجسد تكون مصدر الكلمات والإيماءات في الوقت ذاته، لأنني «عندما أتلفظ بكلمة كتجمع أعضاء جســدي كلها من أجل النطق بتلــك الكلمة مثلما تلتقط يدي شيئًا ما»[187]. فالوعي بالجســد الخاص هو أساس المعنى، وقدرة الجسد على التعبيــر، إن بالكلمة أو بالإيمــاءات والحركة، هي ما تميزه من الأشــياء وتحدد مكانته فــي العالم، حيث تكــون للكلمة والإيماءة القــدرة ذاتها على التعبير. وقد رأى ميشــال فوكو في هذا المجال، من خلال دراسته تاريخ تطور النظرة الطبية فــي الغرب، أن في مرحلة الطب العيــادي يرتبط المرض باللغة، إذ يقول: «حدث تحول بين الإشــارة والعَرَض في الطــب العيادي، فما عادت الإشــارة ذات طبيعة مختلفة عن العَرَض، لأن أعــراض الأمراض كلها تحمل تغيرات تعبّر عنها الإشارة، فكل عَرَض هو إشارة»[188]. وهكذا، يصبح المرض هو الدال، أما أعراضه على الجسد فهي المدلول، ويكون الجسد هو اللغة التي تعبّر عن نوع المرض.

يظهر لنا مما ســبق أن قدرة الجســد على التعبير تترجم خبرته المعيشــة والمكتســبة من خلال الوجود في العالــم، وتكون الإيماءات الجســدية أهم وسائل التعبير عن هذه الخبرة، أو بالتحديد عن المعنى الكامن في تلك الخبرة، وهنا يقــول مرلو-بونتي: «أنا لا أعيش حالة الغضــب مثلًا، أو التهديد كحدث نفســي مختفٍ وراء الفعل وإنما أنا أقرأ الغضب وراء الفعل، ولا يجعلني هذا

(186) Ibid., p. 214.

(187) Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 28.

(188) Michel Foucault, *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical* (Paris: Presses universitaires de France, 1972), p. 162.

الفعل أفكـر في الغضب، بل الغضب في حد ذاتـه»[189]، لأن معنى الإيماءات متضمن فيها. ويتجلى في الإيماءات الجســدية سر وجود اللامرئي في المرئي، وهذا ما يبـرر اهتمام مرلو-بونتـي بالبحث عن المخططـات الأولى للغة في الإيماءات الجسدية. إلا أن الصعوبة التي واجهت هذا المسعى هي عدم وجود مفاهيم مشتركة تحول الإشارات الاتفاقية أو الاصطلاحية إلى إشارات طبيعية. إن البحث في علاقة الإشـارات بالجســد له أهمية كبيرة في ميدان الدراسات اللغوية، وهو ما يؤكده مرلو-بونتي بقوله: «إذا أردنا أن نصل إلى إيجاد إشارات طبيعية مشــتركة يجب علينا إيجاد (حالات وعــي) (états de conscience) تقدم تنظيمات تشــريحية لأجسادنا تناظر إشـارات معينة؛ لأن إيماءات الغضب، أو إيماءة الحب، تختلف بيــن الياباني والأوروبي. وبالتالــي، فإن الاختلاف في الإيماءات يتبعه اختلاف فــي الانفعال كذلك»[190]. فالحالـة الواعية الواحدة يمكن التعبير عنها بواسطة إيماءات جســدية مختلفة، فكي يعبّر شخص ما عن سعادته، قد يكتفي بابتسامة، في حين لا يمكن أن يعبّر شخص آخر عن سعادته إلا من خلال أداء حركات معينة.

بناء عليه، يتبين لنا أن الوعي والإيماءات الجسدية والمعنى، عناصر ثلاثة مرتبطة بعضهـا ببعض في فينومنولوجيـا مرلو-بونتي، فالإيماءات الجســدية تعمل على تجاوز الوعي الخالص من جهة، وعلى الربط بين الجسد والأجساد الأخرى من جهة ثانية، لأنها وسيلة اتصال وتواصل بين جسدي وجسد الآخر. يقول مرلو-بونتي عن التواصل بالآخرين من خلال الإيماءات الجســدية: «إن جسد الآخر موجود أمامي، وبالنسبة إلي، هذا الجســد الذي أمامي هو بمنزلة تكامل لوجودي، إنه نســخة ثابتة تائهة، إنه يخالط محيطي ويتجلى أمامي، إنه الإجابة المباغتة التي أتلقاها هكذا»[191]. فأنا أدرك الآخر كما يدركني من خلال الجسد، ويتحقق التعبير عن هذا الإدراك بالإيماءات الجسدية، وهذا ما تحدث عنه المفكر الألماني المعاصر أرنست كاسيرر الذي يرى أن الإيماءات الجسدية

(189) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 215.
(190) Ibid., p. 220.
(191) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 186.

وحدة بين الداخل والخارج، بين «الروحي» و«الجسدي». كما أن على الرغم من وجود علامات ورموز لغوية، هناك أفكارٌ لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة الإيماءة الجسدية(192). ومع ذلك، هناك صعوبة في التواصل تكمن في عدم وجود تقارب في الثقافات والعادات التي تختلف من جماعة بشرية إلى أخرى.

إن أهمية الإيماءات الجسدية تبين لنا تميزها من الإشارة اللغوية، ذلك أننا إذا كنا في اللغة العادية أو الاصطلاحية نصنف اللغات أقسامًا وأنواعًا، من ناحية الألفاظ والقواعد والتراكيب، فإننا بالنسبة إلى الإيماءات الجسدية أمام لغة جسد؛ وهي بمنزلة لغة طبيعية لا ننظر إليها من ناحية التصنيف، وإنما تكمن قيمتها، في نظر الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، في أنها تعبير عن حضور الجسد في العالم، أما من ناحية البحث اللغوي، فإن مرلو-بونتي يسعى إلى الكشف عن الأساس المشترك الموجود وراء اللغة؛ أي ذلك التواصل المسبق الذي يكون فيه المعنى قائمًا بين حركة الجسد والوجود.

يحمل حديث مرلو-بونتي عن الجسد الكثير من جوانب الطرافة والغموض في الوقت نفسه؛ فهو «المدرك» و«الناظر» و«المتحرك» و«المتكلم» المعبِّر من خلال الكلمات والحركات، إلى درجة أنني لا يمكن أن أعبر إلا من خلال جسدي، «لأني لا أمتلك وسيلة أخرى لاستحضار كلمةٍ، غير أن أنطق بها، مثلما أن الفنان لا إمكانية له لاستحضار عمله الفني، غير أن ينجزه»(193). وهذا ما يدل على أهمية الجسد وقيمته في فعل التعبير وأداء المعنى، إن من خلال الإشارة اللغوية أو الإيماءة الجسدية، لتكون اللغة الصادرة عن الجسد تعبيرًا عن انفتاحه على العالم، لأن «الكلام هو حركة دلالتها العالم»(194). وهذا ما يبيّن أن قصدية الوعي نحو موضوعات العالم الواقعي تمر من خلال الجسد.

نستنتج مما سبق أن الجسد في فينومنولوجيا مرلو-بونتي وسيلة للتعبير،

(192) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques: 1. Le Langage*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, le sens commun (Paris: Les Editions de minuit, 1972), p. 129.

(193) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 210.

(194) Ibid., p. 214.

إما بالكلمة وإمــا بالإيماءة، وهما مرتبطان معًا مثلمــا يرتبطان بالمعنى، بحيث ترتبط الإيماءة الجســدية بما أريد فعله، مثلما ترتبط الإشــارة اللغوية بما أريد قوله، وفي كلتا الحالتين يكون الجسد هو من ينجز الحركة، ومن ينطق بالكلمة، ويكون الموقف الكلي للجسد الواعي بوجوده في العالم مع أجساد أخرى، هو أساس أشكال التعبير كلها.

الفصل الثالث

الوجود في العالم
من معنى الوجود إلى وجود المعنى

DOT.lib

إن أهم المشـــكلات التي ســـنتناولها في هذا الفصل هـــي: كيف تتحقق العودة إلى العالم في فينومنولوجيا مرلو-بونتـــي؟ وما هي أهم مظاهر الوجود في العالم؟ ومـــا هي مكانـــة اللغة فـــي فينومنولوجيا مرلو-بونتـــي؟ وما أهم مظاهر الوجود في العالم؟ ومـــا هي الأبعاد المعرفية والوجودية لمقولة الوجود المتجسد؟ وكيف نوجد بأجسادنا مع الآخرين ومع الأشياء؟ وما المفهوم الذي تعطيه الفينومنولوجيا الجديدة لكل من الحرية والزمان؟ وما هي المشـــكلات التي تتناولهـــا فينومنولوجيا الكلام؟ وما هو البعد الجديـــد الذي تعطيه لعلاقة اللغة بالفكر؟ وكيف تظهـــر المعاني، وأين تتجلى جوانب البلاغة في الصمت؟ وأخيرًا، ما علاقة اللغة بالفن؟

أولًا: مهمة الكشف عن العالم والعودة إليه

1 - تجاوز الطرح التقليدي لمسألة العالم

إن مبحث العالم متجذر في تاريخ الفلســـفة، إذ اهتم الفلاسفة منذ القدم بالبحث في فلسفة العالم ابتداء من اليونان، مرورًا بالعصور الوسطى، ووصولًا إلى الفلســـفة الحديثة. وارتبـــط البحث في هـــذا الموضوع بمســـائل مختلفة باختلاف المشكلات الفلسفية المطروحة في شـــأنه، لكن ما يميز فلسفة العالم في الفلســـفة الحديثة ارتباطها بمســـألتين: الله والنفس. أمـــا الفترة المعاصرة، فتتميز بنظرةٍ مختلفةٍ تمامًا عما ســـبقها؛ حيث نجـــد فينومنولوجيا مرلو-بونتي تدعونا إلى الكشف عن العالم وإعادة اتصالنا به.

يعد مفهوم العالم عند مرلو-بونتي بمنزلة نقدٍ أو تجاوزٍ لبعض الفلسفات

التفكرية، خصوصًا منها فلســفات الحداثة التي اهتمت كثيرًا بالبحث في مسألة العالم. ويبين لنا عبد العزيز العيادي في هذا المجال أن العالم بالمفهوم المرلو-بونتي هو تجاوز للموقف الكانطي منه، حتى بوجود قاسم مشترك بينهما يتمثل في ضرورة النظر إلى العالم في وجوده القبلــي، «إلا أن العالم قبليًا ليس معناه أن يكون شــرط إمكان بالمعنى الكانطي، أو أن يكون بنــاء نظريًا لذات متعالية غير متعينة، بل هو قبليٌ بالنسبة إلى ذات عينية، لها علاقتها الحية به... فالعالم ينفتح تعبيريًا، والذات تدرك ذلك الانفتاح بانفتاحها عليه، وكما القبلي منخرط في تكوينة العالم، فهو في الذات أيضًا قدرة تأسيسية وجودية»[1].

إن الاختــلاف بين موقف مرلو-بونتــي وموقف كانط مــن العالم يرجع أساسًا إلى اختلافهما في النظر إلى علاقة الذات بالعالم. وبالتالي، فعندما تنظر فينومنولوجيا مرلو-بونتي إلى العالم في وجــوده القبلي، لا يعني ذلك ارتباطه بالشــروط القبلية للمعرفة، مثلما نجد لدى كانط، وإنما يعنــي أمرين؛ أولهما الوجود بالفعل، وهــو الذي يدل على الوجود الواقعــي للعالم، وثانيهما، فعل الوجــود، وهو الذي يدل علــى أن كينونة الذات لا يمكن النظــر إليها، إلا بما هي وجود في العالم. لكن هذه الخصائــص لا تتضح إلا إذا تعرفنا إلى موقف الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل من العالم، وموقف مرلو-بونتي منها.

يقوم موقف الفينومنولوجيا المتعالية من العالم على النظر إليه كظاهرة أو مجموعة من الظواهر، يطبق عليها منهج الــرد الفينومنولوجي، وذلك بوضعها في البداية بين قوســين، من أجل بلوغ ماهية العالم الخالصة الكامنة في خبرتنا المتعالية. وهذا ما يؤكده هوسرل في كتاب **التأملات الديكارتية**، فيقول: «لا بد للمرء من أن يفقد العالــم أولًا عن طريق التعليق، كي يجــده من جديد في ما بعد في شــعوره الكلي بذاته»[2]. هكذا، يضــع الفينومنولوجي الوجود الواقعي

---

(1) عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي (صفاقس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 370.

(2) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 134.

التجريبي للعالم بين قوسين، ولا يصدر إزاءه أي حكم، كي يصل إلى ماهيته الكامنة في الوعي، ثم يواصل عملية التقويس، ويضع هذه الماهية بين قوسين، حتى تظهر له الماهية الخالصة للعالم كما يراها الأنا المتعالي.

إن المفهوم الهوسرلي للعالم لا يختلف كثيرًا عن المفهوم الديكارتي: «لأن ديكارت يعتقد أن العالم ليس موجودًا، وأن النور الحقيقي يأتينا من العقل»[3]، أي إن العالم هو ما يوجد في ذهني، وهي الفكرة التي نجدها عند أغلب الفلاسفة العقليين. وهذا المفهوم المشترك بين هوسرل وديكارت هو ما يرفضه مرلو-بونتي؛ «ففلسفة هوسرل تنظر إلى علاقتنا بالعالم، على أنها محرك الإحالة المتعالية، وتجعل من العالم متأصلًا في الذات، عوض أن تنظر إلى هذه الذات، على أنها تعالٍ نحو العالم»[4]. وبناء عليه، تضع فلسفات التفكر مكان العالم الوجودَ المفكر به، والخطأ الذي وقعت فيه ليس فقط تشويه مفهوم العالم الذي لم تنظر إليه في وقائعيته، بل أيضًا تشويه مفهوم الذاتية التي فصلتها عن وجودها الفعلي وعن اتصالها بالعالم.

هكذا، إذا كان الهدف الذي سعت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل إليه هو بلوغ معنى العالم كما يوجد في الخبرة الخالصة للأنا المتعالي، فإن الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي ترى أن العالم قبل أن نطبق عليه أي منهج، وقبل أن نجري عليه أي تحليل، موجود في خبرتنا المعيشة، وأن موقفَي هوسرل ومرلو-بونتي من هذه الخبرة هما اللذان أديا إلى الاختلاف بينهما، في النظر إلى العالم.

تجدر الإشارة إلى أن هايدغر اهتم بالبحث في مسألة العالم، من خلال البحث في مظاهر الكينونة-في-العالم، وفي قصدية الأنا نحو العالم. ويؤكد أوتو بوغلار أن علاقة العالم بالموجود الإنساني لدى هايدغر يمكن تشبيهها

(3) Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 73.

(4) Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. VIII.

DOT• نقطة

بالعلاقة بين السـماء والأرض(5). وبالفعل، يرى هايدغر أن الدازين هو انفتاح دائم على العالم؛ «فالعالم الأكثر ارتباطًا بالدازين هو العالم الذي يحيط بنا»(6). وبعبارات أخرى: «العالم هو هذا الذي يكون دائمًا هنا، ويكون منكشفًا مسبقًا، من قبل أن نتعرف إليه»(7). فاتصالنا بالعالم يسـاعدنا في فهـم كينونتنا، وهذا الاتصال هو الـذي يمثل البعد الأنطولوجـي في مفهوم العالـم عند هايدغر، والـذي يقابله المفهوم المعرفي للعالم عند هوسـرل. لكن نظـرة هايدغر إلى العالم تظل، على الرغم من ذلك نظرة، تصورية بعيدة عن الجوانب الواقعية.

إن العالـم الذي تدعـو الفينومنولوجيـا الجديدة عنـد مرلو-بونتي إلى الكشف عنه، لا يرتبط بالجوانب المعرفية فحسب، أي باعتباره فعلًا معرفيًا من أفعال الذات، ولا بالجوانب الوجودية فقـط، أي باعتباره بعدًا من أبعاد كينونة الدازين، وإنما «يمكن أن يُفهَم كوجود أدنى، أو كفجوة في نسـيج الوجود، أو كضربٍ من العقلانية، أو مشـكلة تُحل باكتشـاف لزوميته العميقة. إنه، حدث معرفي وحدث وجودي، وهو الذي يكوّن كل فكرة لدينا عن الحقيقة»(8). وعبّر ليفيناس عن هذا المعنى بقوله: «إن العالم يعطيني إمكانية أن أقصده، وهو يترك لي على الأقل حرية الاهتمام به»(9). إن الأشياء الموجودة في العالم ليست من صنع ذاتي، لكن ليس لها، في الوقت نفسه، معنى من دون وجودي كوعي. فأنا من ينتقل في العالم، لأكوّن حوله معرفـة لأنني موجود فيه، وأكوّن حوله خبرة وبالتالي، أنفتح عليه، وانفتاحي على العالم هو في الوقت ذاته انفتاح على ذاتي، لأن كينونة الذات هي وجود في العالم ومعرفة به.

إن الفلسـفة تصبح وصفًا لعلاقتنا بالعالم، بل كما يقـول مرلو-بونتي: «إن

---

(5) Otto Pöggeler, *La Pensée de Heidegger* (Paris: Ellipses, 1987), p. 337.

(6) Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1986), p. 101.

(7) Ibid., p. 120.

(8) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 456.

(9) Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'excitante* (Paris: Vrin, 1981), p. 73.

الفلســفة الحقيقية هي التي تعلمنا من جديد كيف نرى العالــم»[10]. وهذه دعوة صريحة مــن فينومنولوجيا مرلو-بونتــي إلى تجاوز مواقف جميع الفلســفات التقليدية من العالم، لأن الخطأ الذي وقعت فيه أغلبيتها هو أنها نظرت إلى العالم في انفصالنا عنــه، لا في اتصالنا به. وبالتالي، على الفلســفة أن تعمل من جديد على إعادة إحياء علاقتنا به، لأن علينا، قبــل أن نبدأ في محاولة تحليل العالم أو تفسيره، أن ندرك أولًا وفعلًا أننا موجودون في العالم. وهكذا، غيّر مرلو-بونتي مسار البحث الفلسفي من الوعي وأولويته إلى العالم - وحوّل المهمة التي يجب أن تقوم بها الفلســفة - بالعودة إلى العالم والكشــف عنه، من دون الوقوع في أخطاء الفلسفات السابقة؛ أي من دون إعطاء الأولوية للوعي على حساب العالم، ولا للعالم على حســاب الوجود، والنظر إلى المســألة من خلال المبدأ الرئيس الذي طبقه مرلو-بونتي في معالجة أغلب المشــكلات الفلسفية، والذي هو مبدأ «المعكوسية»؛ أي التداخل والتكامل المتبادل بين الوعي والعالم.

إن حضور الوعي في العالم وحضور العالم في الوعي، منظورًا إليهما في مجموعهما، هو ما يمثل أكبر اعتراض، ومن ثم تجاوز الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي للفلســفات الســابقة، بالتحديد من ناحية تخــارج الوعي أو الذات الواعية نحو العالم، وحضور هذا العالم بمنظوراته المتنوعة أمام الذات كأفق معرفي وجودي؛ فبينــي وبين العالم «اختلاط يتجــدد كل صباح منذ أن أفتح عيني، وهذا ما يبينه تيار الحياة الإدراكية الذي لا يكف عن الخفقان صبحَ مساء»[11]، وهذا بالتحديد ما تجاهلته الفلسفات السابقة، أو لم تدركه.

2 - التصور الجديد للعالم

رأينا من قبــل أن الميــزة الأساســية للفينومنولوجيــا المرلو-بونتية هي تأكيد أهمية الواقــع والانطلاق منه، وهذا مــا جعلها بالتالــي تتميز من أنواع الفينومنولوجيــا الســابقة، خصوصًــا الفينومنولوجيا المتعالية عند هوســرل.

---

(10) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

(11) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 58.

وقد تمكن مرلو-بونتي من تجاوز الكثير من الثنائيات الكلاسيكية، كالمادة والصورة، والنفس والجسد وغيرها، بفضل توظيفه بعض الحقائق والمعارف المعاصرة، كالتي قدمها علم النفس الجشطلت مثلًا، وهذا ما ساعده في تقديم تصور جديد للعالم. فما طبيعة هذا التصور؟

في نظر مرلو-بونتي، لم تعجز الفلسفات السابقة كلها عن توضيح المفهوم الحقيقي للعالم فحسب، وإنما فصلت أيضًا وجودنا كذوات عن العالم، ومن ثم لم تدرك أن حقيقة وجودنا هي الوجود-في-العالم. وحتى لو أن بعض الفلسفات السابقة، مثل أنطولوجيا هايدغر، حاولت الانطلاق من فكرة الكينونة-في-العالم، وتأكيد أهميتها، كما تبين لنا ذلك من قبل، فإنها لم تنظر إلى هذه الفكرة إلا كمرحلة موقتة لبلوغ معنى الكينونة، فوقعت في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه الفلسفات الأخرى، ولم تُدرك أن معنى الكينونة يكمن في كينونة العالم، أو ما يسمى في فينومنولوجيا مرلو-بونتي «ثمة العالم»، حيث تظهر علاقة الوعي بالوجود على أنها ليست علاقة أولوية كما كان يعتقد هوسرل، ولا علاقة انفصال، كما أكد هايدغر، وإنما علاقة معية ذات طابع معرفي ووجودي في الوقت نفسه.

إن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تدعونا إذًا، إلى أن نجتهد في وصف الوجود في العالم، لا كما نتمثله أو نتصوره، وإنما كما هو موجود بالفعل، أو بما هو وجود واقعي يحمل الكثافة الأنطولوجية لمختلف الموجودات. وهذا ما يوصلنا إلى المفهوم الحقيقي والواقعي للعالم.

أعطت الفلسفات السابقة للعالم معاني متعددة، ولم تدرك أن المعنى الحقيقي هو أنه «مهد وتربة ووحدة وموطن، وأساس تطلع منه كل الدلالات من دون أن يغور في أي منها، بما أنه معنى كل المعاني»[12]. وهذا المعنى هو الذي جعله مرلو-بونتي بمنزلة مهمة رئيسة على الفينومنولوجيا أن تنجزها، أي إنه يجب على الفلسفة أن تعيد إلى العالم مكانته المفقودة في الفلسفات السابقة،

---

(12) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 378.

وأن تعمل على التعبير عنه، أو بالتحديد أن تجعله يعبّر عن وجوده بنفسه.

هكذا، يتخـــذ العالم مفهومًا جديدًا مختلفًا عمـــا كان عليه من قبل، فلا هو وجود مادي كما يعتقد التجريبيون، ولا هو ماثل في الذهن كما يتصور العقليون، وإنما العالم «معطى للـــذات، كما أن الذات معطاة لـــه»[13]. وإن الفينومنولوجيا الجديـــدة تجتهد في إظهـــار ووصف هذه المعيـــة التي تعبر عـــن أهم تجارب المعرفة ومظاهر الوجود، التي تعبر بدورها عن العالم وبنيته المكونة من ظواهر واقعية قابلة للإدراك من طرف الذات المتجسدة. بهذا المعنى يقول مرلو-بونتي «إننا ننزلق من الذاتية إلى الوجود»[14]. وقد لاحـــظ أن العالم الذي تتحدث عنه فينومنولوجيا هوسرل، أو عقلانية ديكارت، ليس هو العالم الحقيقي الذي نعيشه، وإنما هو عالم من صنع الـــذات المفكرة. ولهذا أراد أن يؤســـس معرفة حقيقية بالعالم، لا يكون الوعي المؤسس للعالم مصدرها، وإنما ترجع إلى الوعي بالعالم كما هو، أي من دون أن تكون الأولوية لعالم الوعي، وإنما لوعي العالم.

لكن هذا الانفتاح الذي تتحدث عنه فينومنولوجيا مرلو-بونتي ليس انفتاحًا على العدم، كما في فلســـفة ســـارتر، بل انفتاح على الوجود، لأن ثنائية الوجود والعدم التي تقوم عليها فلســـفة ســـارتر مرفوضة في فينومنولوجيا مرلو-بونتي، وهذا ما يُفهم من قوله «إن العالم مثل شريط من زبد فوق البحر، منظورًا إليه من الطائرة، نرى فيه سريانًا وحياةً، كذلك الوجود منظورًا إليه من أعلى، فهو يتعدى صمت العدم إلى صخـــب العالم»[15]. وهذا الصخب هو الـــذي يبين لنا علاقة التواصل والتكامل بين الوعـــي والعالم، من دون أن يعني هذا أن معرفتنا بالعالم معرفة محددة بصورة مســـبقة، ومعرفة تجعلنا نصدر في شأنه أحكامًا معينة، بل «يجب على كل فلســـفة فينومنولوجية وجودية، أن تجعل مهمتها، ليس تفســـير العالم، وإنما تكوين خبرة حوله»[16]، وذلك بالعودة إلى العالم كما هو موجود،

---

(13) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. IV.

(14) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 271.

(15) Ibid., p. 93.

(16) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 36.

وأن تحاول التقــرب منه، والتعرف إليــه للوصول إلى كيفية تشــكله ووجوده وبالتالي التواصل معه. كانت هذه هي المهمة التي تجاهلتها الفلسفات السابقة، والتي دعتنا الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى الاهتمام بها من جديد.

إن المهمة الجديدة التي سعت الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى إنجازها، هي إذًا مهمة الكشف عن العالم في وجوده الواقعي، والعودة إليه وإلى موجوداته، وهذه المهمة هي التي تميزها في الوقت نفسه من فينومنولوجيا كل من هوسرل وهايدغر وحتى سارتر، لأن العالم في نظر مرلو-بونتي ليس فعلًا تمثليًا من أفعال الأنا المتعالي، ولا هو وجود تصوري مطلق، وإنما هو الوجود الواقعي للظواهر التي تحملها خبرتنا الإدراكية التي تعبر عن معرفتنا بالعالم من جهة، وعن وجودنا فيه من جهة أخرى، فالعالم كما يقول عنه مرلو-بونتي: «هو الوجود في وقائعيته ومثاليته، والذي هو ليــس واحدًا بالمعنى الفردي، ولا هو اثنين أو أكثر: وفيه مهما قلنا عنه حياتنا وعلمنا وفلســفتنا»[17]. هذه العبــارات تجعلنا نصف الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي بأنها فلسفة العالم، أو فلسفة الوجود-في-العالم؛ لأن العالم هو أفق تجاربنا كلها، المعرفية منها والوجودية. والذات لا يمكنها أن تُعرف إلا من خلال العالم، ولا يمكنها أن توجد إلا في العالم.

يتبين لنا مما ســبق أن العالم الذي تدعو فينومنولوجيــا مرلو-بونتي إلى الكشــف عنه هو العالم الذي أدركــه في وقائعيته، والــذي يجعلني وقوعه في مجال إدراكي أن أتعرف إليه كما هو موجود. هكذا، «فإن من بين ما تعنيه مقولة (العودة إلى الأشــياء ذاتها) في فينومنولوجيــا مرلو-بونتي، هو العودة إلى هذا العالم»[18]. إن حقيقة العالم لا توجد إذًا في مــا تفكر فيه الذات، وإنما الذات الواعية المتجســدة هي من يوجد في العالم. فالذات تفكر، لكن ما يقع التفكير فيه هو العالم كوجود واقعي، وكما يقول مرلو-بونتي: «فعالم المصور هو عالم

(17) Ibid., p. 157.

(18) François Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 54.

مرئي، ولا شيء غير كونه مرئي»[19]. وإن مهمة الفينومنولوجي هي العمل على رؤية هذا العالم ومساعدتنا في رؤيته رؤية صحيحة كما هو، وتوجيهنا إلى ذلك.

إن رؤية العالم رؤية صحيحة لا بـد أن تكون نتيجتها تقديم تصور واضح للعالم لا ترهقه تفسيرات قبلية، تجعله نسقًا ثابتًا قائمًا بحد ذاته مستقلًا عنا، ولا تجعله محصلةً لنشاط أفعال الوعي، خصوصًا ذات الطابع المعرفي الذي انحصر حوله مفهوم العالم، ولا سيما في فلسفات التفكر عند ديكارت وهوسرل. إن الرؤية الصحيحة «تبين لنا، كما يقول مرلو-بونتي، أن العالم حولي وليس أمامي»[20]، أي إن العالم هو بمنزلة أفق وتجربة من دون أن ينحصر في كونه مجموعة أشياء أو موجودات. بل إنه هذا التعالي من العالم نحو الوعي ومن الوعي نحو العالم، وهو الذي تتحقق فيه وحدة اللامرئي بالمرئي، والعارف بالمعروف، والكائن بالكينونة.

كانت هذه الوحدة هي مسعى أغلب اهتمامات الفلاسفة السابقين، ولاسيما الوجوديين والفينومنولوجيين، وربما يُعدّ هايدغر من أكثر هؤلاء اهتمامًا بعلاقات الكائن، أو ما يسميه «الآنية بالعالم». إلا أن طابع فلسفته المميز الذي اعترض عليه مرلو-بونتي في ما بعد، وحاول تجاوزه في الوقت ذاته، هو أنه حصر جهده كله في البحث عن معنى الكينونة ونسي المسألة الرئيسة التي هي الكينونة-في-العالم، أو بالتحديد معنى الكينونة في العالم. وهنا تكمن الإضافة التي تقدمت بها الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، لأن العودة إلى العالم، عودة إلى خبرة الوجود-في-العالم.

3 - العودة إلى العالم عودة إلى خبرة الوجود

إن العودة إلى العالم في الفينومنولوجيا الجديدة لدى مرلو-بونتي تتحقق من خلال العودة إلى خبرة الوجود-في-العالم التي هي بالأساس خبرة الإدراك

(19) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 26.

(20) Ibid., p. 59.

الحســـي. لذا نجد أن مرلو-بونتي ينتقـــد دائمًا المفاهيم والمبـــادئ التي تقوم عليها الفلسفات الذاتية السابقة، خصوصًا عند ديكارت وهوسرل، والتي أهمها «الأنا المفكر» و«الأنـــا المتعالي». وما يرفضه مرلو-بونتـــي بالتحديد في هذه الفلسفات، ويحاول تجاوزه في الوقت نفسه، هو كونها كرست جهدها كله من أجل العودة إلى الأنا أو الأساس الأول والمطلق للمعرفة، وذلك على حساب وجود العالـــم. وعلى الرغم من أن فينومنولوجيـــا مرلو-بونتي لا تقلل أبدًا من أهمية الجوانب المعرفية، مـــن خلال الحديث عن الأنا الواعي، فإنها، كما تبين لنا من قبل، لا تنظر إليه في أولويتـــه أو انفصاله عن العالم، وإنما تؤكد ضرورة الاهتمام بالجوانب الوجودية التي تعبـــر بالتالي عن وجود هذا الأنا في العالم، فكيف تتحقق العودة إلى العالم من خلال العودة إلى خبرة الوجود فيه؟

إن ما أدركته فينومنولوجيا مرلو-بونتي ولم تدركه الفلســـفات الســـابقة، خصوصًا الفينومنولوجيا المتعالية لدى هوسرل، هو أن الأنا لا يمكن أن يوجد إلا في العالم الذي لا ينظر إليه نظرةً مثالية، وهذا العالم الحقيقي الذي تدعونا فينومنولوجيا مرلو-بونتي إلى العودة إليه هو العالم في وجوده وتحققه الفعلي، وهذه العودة لا تعني تقليلًا من أهمية الأنـــا أو الذات، ذلك أن الفينومنولوجي يسعى إلى «فهم وجود الذات والوجود ذاته، من خلال فهم اتصالنا بأفق العالم. وبالتالي، ضبط حدود العالم المفكر فيه الذي يوجهنا ســـرًا، ويخفي عنا حقيقة الطرائق التفكرية التي تزعم أننا نعيد بناء العالم بواسطتها»[21].

إن الفلسفة الحقيقية لا تعمل على بناء العالم بقدر ما تعمل على وصفه كما هو موجود في خبرتنـــا، لذلك يؤكد مرلو-بونتي منـــذ الصفحات الأولى لكتابه فينومنولوجيا الإدراك أن ما يميز الفينومنولوجيا هو أنها تعمل على إعادة ارتباطنا بالعالم والكشـــف عنه؛ أي إن «الفينومنولوجيا هي الفلسفة التي تنظر إلى العالم على أنه دائمًا (هنا)... وتدعو إلى العودة إليه، وإلى الاتصال الأول به»[22]. وهذا

(21) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p.76.

(22) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. I.

يبين لنا أن على الرغم من تأثّر مرلو-بونتي الشـديد بفينومنولوجيا هوسرل، فإنه لم يفكر مثله، وإنما فكر معه. كيف لا، وهو الذي فطـن إلى أهمية عالم الحياة الذي تحدث عنه هوسرل في فلسـفته المتأخرة من دون أن يهتم به، فوجد أولًا أن الإدراك الحسي هو من أكثر مستويات الوعي أصالة؛ لأنه خبرة حقيقية بالعالم الحقيقي، وهذا ما يؤكده في قوله: «إن العالم هو الـذي أدركه»(23)، ووجد ثانيًا أن الوجود الحقيقي هو الوجود-في-العالم، لأنه أسلوب أصيل للكينونة التي لا تنفصل عن الكائن.

نسـتنتج مما سـبق ذكره أن فينومنولوجيـا مرلو-بونتي تحـاول أن تنظر إلى العالم في وجوده الفعلي الواقعي، وهو الموقـف الذي نجده في مؤلفات مرلو-بونتي المتقدمة، مثل فينومنولوجيا الإدراك، وكذلك المتأخرة مثل المرئي واللامرئي، حيث يقول: «إن العالم ليس هو ما أفكر فيه، لكن ما أعيشـه لأنني منفتح على العالم وأتواصـل معه»(24). ومعنى هذا الـكلام أن مرلو-بونتي لا يفصل فصلًا مطلقًا بين الوعي والعالم، كما أنه لا يعطي الأولوية لوجود العالم، كوجود موضوعي مسـتقل عن وعينا به، وإنما يندرج موقفه من العالم في إطار سـعيه إلى تجاوز المذهبين العقلاني والتجريبـي. والعلاقة بين الوعي والعالم يراهـا كالعلاقة بيـن المرئي واللامرئي، حيـث لا يمكن أن ننظـر إلى وجود أحدهما إلا من خلال وجود الآخر، وهذا مـا يعنيه عندما يقول: «إذا كان عليّ أن أتموضع خارج ذاتي في العالم مع الأشياء، فيجب ألا يفصلني أي شيء في ذاتي عنه»(25). وهذا الشيء الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي، ويرفضه في الوقت نفسـه، هو ما كان يسـميه كانط «المبادئ القبلية»، وما يسـميه ديكارت «الأنا المفكر»، أو ما يسميه هوسـرل «الأنا المتعالي». فالمفهوم الجديد للعالم ليس هو العالم كفكـر، وإنما العالم في ثرائه الواقعي، حيـث تكون الذوات الواعية موجودة مع باقي الموجودات كالآخرين والأشياء.

---

(23) Merleau-Ponty, Ibid., p. 23.

(24) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XII.

(25) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 77.

إن العودة إلى العالـــم هي إذًا، وبالضرورة، عودة إلـــى موجوداته، أو هي على الأقل مرور بها؛ إذ لا يمكن أن نعرف العالم أو أن نوجد فيه إلا من خلالها ومعها، والمقصود هنا هو الآخرون والأشـــياء (وهذا ما سنتحدث عنه لاحقًا) الذين يعتبرون معًا من أهم مظاهر الوجود-في-العالم، فالوجود هو وجود في العالم مع الآخرين ومع الموجودات كلها.

عندما تتحدث فينومنولوجيـــا مرلو-بونتي عن التواصـــل بين موجودات العالم، فإن هذا التواصل لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال خبرة الوجود-في-العالـــم التي هي خبرة إدراكية لأنهـــا تبين أن «العالم والأنـــا يندمجان أحدهما في الآخر، ومن المدرك إلى المدرك ليســـت هناك أولويـــة، بل يوجد تزامن... وكل منظر من مناظر حياتي ليس مجموعة غامضة من الاحساســـات، أو نسقًا من الأحكام العابـــرة، وإنما هو جزء من الجســـد الدائم للعالـــم»[26]. إن هذه الخبرة وسيلتنا الخاصة من أجل الاقتراب من العالم، كما أنها في الوقت نفسه وبالتلازم، طريقة ثابتة لظهور العالم ذاته، والجســـد أساس تكوين هذه الخبرة؛ لأنه بمنزلة مشـــروع وجودي ينفتح على ذاته وعلـــى الإدراك وعلى العالم[27]، والوعي الذي يرتبط به، ليس وعيًا خالصًا، وإنما وعي متجسد، وإذا ربطنا هذه الفكرة بفكرة «الذاتية المتبادلة»، نصل إلى حالة عامة نشترك فيها جميعًا بوعينا بأجسادنا، وخبرة الوجود-في-العالم.

ثانيًا: مظاهر الوجود في العالم

1 - الوجود المتجسد

تشـــترك أغلب الفلســـفات الوجودية - على تنوعها - في دراســـة فكرة الجسد، وهذا ما يعتبر تجاوزًا للفلســـفة الديكارتية التي اهتمت بدراسة الوعي

---

(26) Ibid., p. 164.

(27) Marie Alphonse De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty* (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), p. 109.

وأعطت الأولوية لمبحث المعرفة على مبحث الوجود. وبالتالي، فإن ما قامت به هذه الفلسفات هو أنها قلبت الكوجيتو الديكارتي، أو بالتحديد وضعته في مساره الصحيح، فأصبح البحث الفلسفي متجهًا نحو الوجود، من خلال فكرة الجسد أو الوجود المتجسد. كان الهدف من وراء فكرة الجسد الخروج من أولوية الوعي إلى العالم الخارجي، وحتى ولو كان هذا الهدف هو ما سعت الفينومنولوجيا عند هوسرل إلى تحقيقه، فإنها بقيت أسيرة الوعي الذي يؤسس موضوعه المفكر فيه، لكن على الرغم من ذلك، فإن له الفضل الأكبر على الفلاسفة الفينومنولوجيين والفلاسفة الوجوديين الذين جاءوا من بعده، خصوصًا من خلال توظيفهم مقولة القصدية.

أدت فكرة قصدية الوعي نحو العالم إلى تعديل كثير من المفاهيم السابقة، بما فيها الوعي، إذ تحوّل «الأنا المفكر» عند ديكارت و«الأنا المتعالي» عند هوسرل إلى «أنا جسماني»، وهو ما دعت إليه الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي. وبناء عليه نتساءل: كيف يكون مفهوم الوجود المتجسد تجاوزًا لمفهوم الوعي، وحتى الوجود في الفلسفات السابقة؟ وكيف تنظر الفينومنولوجيا الجديدة إلى هذا الوجود المتجسد؟ وبالتالي، كيف ستقدم من خلاله حلولًا للمشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة؟

إن من أهم رواسب الفلسفات السابقة، الحديثة منها أو المعاصرة، مشكلة الوجود-في-العالم، وهي المشكلة التي حاولت فينومنولوجيا مرلو-بونتي حلها. ونرى أن نقطة الانطلاق في حل هذه المشكلة لديه هي إزالة ذلك الخط الفاصل الذي وضعه ديكارت بين الوعي والعالم، من خلال رفضه الأخذ بما هو محسوس أو بما له علاقة بالجسد، وهذا ما عبّر عنه في أغلب مؤلفاته، حيث يقول في أحدها: «أنا لا أعرف فقط أني موجود لأنني أفكر، وإنما لدي كذلك أفكار معينة عن طبيعتي الجسمانية: فأنا أشك من خلال طبيعتي المفكرة التي هي أنا، والتي من خلالها أنا ما أوجد عليه، لأنها مختلفة تمامًا عن طبيعتي

الجسدية»[28]. إن هذا التمييز يعطي الأولوية للوعي على الوجود، وهذه الأولوية ترفضها الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، التي أرادت أن تحدث توازنًا بين الوعي والوجود من خلال فكرة الجسد. وهنا يعبّر مرلو-بونتي عن تصوره للحضور المتجسد في العالم بقوله: «لم يبقَ أمام فلسفتنا سوى إعادة البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفًا بين النفس والجسد... فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس، ولكنه هو دعمها، وعوض أن تكون أعضاؤنا أدوات، تكون أدواتنا أعضاء مكملة»[29]، أي مكملة لانتماء الجسد إلى العالم، وهي دعوة صريحة من الفينومنولوجيا الجديدة، من أجل العودة إلى العالم المعيش الذي نحن حاضرون فيه بأجسادنا، لا العالم المفكر فيه الذي هو عالم الوعي. وهذا الأمر يُظهر التصور الجديد لعلاقة الوعي بالعالم، فنحن «لسنا وعيًا يقابله العالم، ولكن وعي متجسد، ووجود في العالم»[30]. ولا يمكن فهم هذا الوجود المتجسد إلا من خلال فهم موقف مرلو-بونتي من فكرة الجسد.

عملت فكرة الجسد عند مرلو-بونتي على الخروج من الذاتية إلى الواقعية؛ لأن الهدف هنا هو إعادة جسور التواصل بين الذات والموضوع، وهو الهدف الذي عجزت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل عن تحقيقه، لأن فكرة القصدية عنده بقيت مرتبطة بالوعي الخالص، أما عند مرلو-بونتي فهي كامنة في الجسد، وهذا ما يُفهم من قوله : «أنا لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا عين جسدي»[31]. وهذا ما يُخرج الوعي من انغلاقه على ذاته، ويجعله يندمج في العالم من خلال الجسد لأن «الجسد الخاص هو داخل العالم مثلما أن القلب هو داخل الجسد»[32]. هكذا نحصل على طريقة جديدة للوجود في العالم، وهي الوجود المتجسد. هذه الفكرة

---

(28) René Descartes, *Les Principes de la philosophie: Livre premier* (Paris: Librairie A. Hatier, 1948), p. 90.

(29) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 98.

(30) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 98.

(31) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 175.

(32) Ibid., p. 235.

تقدم لنا حلولًا لبعض المشـكلات الفلسـفية، خصوصًا مشكلة علاقة الذات بالموضوع كمشكلة معرفية، فلا تظل هناك أسبقية لأحد الطرفين على الآخر، لأن الجسـد ذات وموضوع في الوقت ذاته. كذلك يحل الوجود المتجسـد مشـكلة علاقة النفس بالجسـد، وهي مشـكلة ظلّت عالقة مدة زمنية طويلة، وهذا ما يتمثل في قـول مرلو-بونتي: «إن وحدانية العالـم المرئي الذي هو بالأساس لامرئي، يعوض ذاته من خلال معاودة اكتشاف (الوجود العمودي) الذي هو حل لمشكلة علاقة النفس بالجسد»[33]. وإن هذا الذي يسميه مرلو-بونتي الوجود العمودي، هو الوجود المتجسـد الـذي يعبّر بدوره عن وحدة النفس بالجسـد من دون أن تكون هناك أولويـة لأحدهما على الآخر، أي لا للجانب الروحي ولا للجانب المادي، وفي هـذا تجاوز لكثير من المذاهب، ولا سيما المذهبين الروحي والمادي. وبهذا لا يكون الإنسان روحاً ولا مادة، بل مجموعهما معًا.

كان الهدف الرئيس من تأسيس الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل حل المشـكلات المعرفية أو الإبسـتيمولوجية المطروحة في الفكر الغربي. ووجد هوسـرل في بعض مقولات الحداثة دعمًا وسندًا لمشـروعه، خصوصًا مقولة «الذات العارفة» أو «الأنا المفكر» الذي هو أسـاس المعرفة، وكذلك الوجود. بيد أن هذا الأنا المتعالي يتحول فـي الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى أنا جسماني يعيد إلينا حضورنا الحقيقي أمام الوعي مثلما يعيد إلينا حضورنا أمام العالم. لذلك، «فإن مـا يجعل الفينومنولوجيا بصفتهـا فينومنولوجيا، هو دراسـة ظهور وجود الوعي عوض افتراض إمكانية أسـبقية وجوده»[34]. وبناء عليه، يمكن القول إن فكرة الوجود المتجسد تصور جديد لمشكلة المعرفة التي ما عادت ترتبط بأولوية الوعي، وإنما يصبح الجسد في الفينومنولوجيا الجديدة وسيلتنا كي نعرف.

---

(33) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 286-287.

(34) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 74.

DOT• نقطة

اهتم هوسرل في بعض مؤلفاته، مثل أزمة العلوم الأوروبية، بما يسمى «عالم الحياة» الذي يحتوي معارفنا وخبراتنا كلها، والذي يقول عنه في صيغة تساؤل: «لماذا لا نجعل من عالم الحياة الذي نحياه جميعًا، والذي هو عالمنا، موضوعًا شاملًا، عوض أن نهتم بغاياتنا وانشغالاتنا فحسب؟»[35]. ظل هذا التساؤل مطروحًا من دون أن يقدم له مؤسس الفينومنولوجيا إجابة واضحة، إلا أن مرلو-بونتي استطاع أن يكشف في عالم الحياة ما لم يستطع هوسرل اكتشافه فهو يقول: «إن أنطولوجيتنا هي تأسيس مفاهيم تؤخذ مكان الذاتية المتعالية والذات والموضوع... حيث إن جميع التحليلات الخاصة بالطبيعة والحياة والجسد واللغة، ستسمح لنا بالدخول إلى عالم الحياة، أو (الوجود المتوحش)[36] الذي هو الوجود المتجسد في العالم».

يظهر ذلك التحوّل من الفينومنولوجيا الترنسندنتالية إلى الفينومنولوجيا الجديدة، في طرح مسائل الفينومنولوجيا، أي من الذات العارفة إلى الجسد العارف. ويترتب على هذا التحول ظهور نتائج جديدة ترتبط بعلاقة الذات بذاتها وبغيرها من الذوات، وبالتالي بالعالم. فالذات تصبح متجسدة مع أجساد أخرى وتتحول الفينومنولوجيا من وصف ظواهر الوعي إلى وصف ظواهر العالم الواقعي، من خلال التوجه إلى الوجود في العالم الذي هو وجود متجسد، ليصبح الجسد موضوع تأملات الفينومنولوجي، بعد أن ظلّ مهمشًا لمدة زمنية طويلة منذ أفلاطون مرورًا بعهد الكنيسة وديكارت، وصولًا إلى هوسرل، وهذا ما يدل عليه قول فرانسوا داغونيه: «أهملت الفلسفة الجسد منذ مدة زمنية طويلة وتنازلت عنه، وعجز الفكر الديني من دون شك عن فهمه، فنظر إليه على أنه مصدر اللذة والخطيئة فوُضع موضع شبهة، واتجه الفيلسوف إلى الاهتمام بالروح وفصل (حالات الوعي)، فظهر له أنه من الممكن أن

---

(35) Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, tel; 151 (Paris: Gallimard, 1976), p. 512.

(36) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 221.

يتعرف إلى (الأنا) أفضل من الجســـد»[37]. لكن هذه النظرة السلبية إلى الجسد تغيرت في ما بعد، عندما وجه بعض الفلاســـفة اهتمامه نحوه من أمثال نيتشـــه وفوكو والفلاسفة الوجوديين، ومنهم كارل ياسبرس وسارتر.

هكذا، خصص ســـارتر جزءًا مهمًا من كتابه **الوجود والعدم** لدراسة فكرة الجســـد، فأســـس بذلك أنطولوجيا خاصة وفق منهج فينومنولوجي، مكّنه من التوجه إلى دراســـة الوجود الإنســـاني، عوض دراســـة الجوانب المعرفية التي اختصت بها فينومنولوجيا هوســـرل، فأخذ فكرة القصدية الهوســـرلية وربطها بالجوانب الوجودية، وتبين له أن الوعـــي متميز من موضوعه، وهذا ما عبّر عنه سارتر بـ «الوجود-لذاته» و«الوجود-في-ذاته»، وهذا التقسيم هو ما ينطبق على مفهومه للجســـد. بعبارات أخرى، يرى ســـارتر أن للوجود الجسدي مظهرين: **أولًا** الجســـد كوعي خاص، **وثانيًا** الجســـد كموجود للآخر. يقول سارتر: «إن امتلاك جسد يعني أن أســـاس عدمه الخاص ليس أساس وجوده»[38]. وهذا ما يفترض وجود خط فاصل بين الوعي والجســـد، أو بين جسدي وجسد الآخر، وهذا الخط الفاصل ترفضه فينومنولوجيا مرلو-بونتي، وتريد تجاوزه من خلال فكرة الوجود المتجسد الذي يجمع بين مظهري الجسد، أو بين «الوعي-لذاته» و«الوعي-في-ذاتـــه»، وهذا ما يظهر في قوله: «إن الجســـد موجود في العالم، وهو ينتج خيوط القصدية التي تربطه بمحيطه، وهكذا نكتشف الذات المدركة مثلما نكتشـــف العالم المدرك»[39]؛ أي إن الوعي لذاته ليس وجودًا مســـتقلًا، وإنما يتعرف إلى ذاته كانتماء إلى العالم من خلال الجســـد لأن العالم يقع في مجال إدراكنا. بهذا «تصبح نظرية الصورة الجســـمانية ضمنيًا نظرية في الإدراك الحســـي»[40]، لأن الإدراك هو من يحمل خبرة الوجود المتجســـد في العالم،

(37) François Dagognet, *Le Corps*, Quadrige, grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 11.

(38) Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1970), p. 375.

(39) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 86.

(40) Ibid., p. 239.

وهي الفكرة التي يؤكدها أيضًا برغسون في كتابه المادة والذاكرة عندما يقول: «إن الوعي، خصوصًا في ارتباطه بالإدراك الحسي، يعتمد على الدور الذي يقوم به الجسد»[41]. وبناء عليه، يتجاوز مرلو-بونتي عدمية سارتر من جهة، وكذلك المذهبين المثالي والواقعي من جهة أخرى، لأن فينومنولوجيا مرلو-بونتي لا تنظر إلى الوعي والعالم مستقلين عن بعضهما، وإنما تنظر إليهما في مجموعهما، من خلال فكرة الوجود المتجسد.

على الرغم من أن سارتر حاول لاحقًا أن يحدث تواصلًا بين نمطي الوجود الجسدي، فإن نظرته إلى الجسد والوجود المتجسد لم تكن واقعية لأنها بقيت مرتبطة بالوعي، وهي أقرب إلى الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، وبعيدة عن الوجود الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي، والذي هو «الوجود الذي يحتوي عدمه ومدركه»[42]، أي إن مرلو-بونتي اهتم بما أهمله سارتر، وهو علاقة الجسد بالأجساد الأخرى، وهذا جانب مهم من جوانب الوجود المتجسد في العالم، وهذا ما يجعل فلسفة مرلو-بونتي تحمل شعار التواصل بالآخرين وبالعالم. ولا بد من أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من اهتمام الفلاسفة الوجوديين بدراسة فكرة الجسد، فما من أحد منهم أعطاه المكانة التي احتلها عند مرلو-بونتي، ومثال ذلك أن غابريال مارسال يقول: «على أي حال لا أربط الجسد باهتمام من نوع مختلف عن ذلك الذي يُلاحظ على الأدوات التي يضعها المجتمع بين أيدينا»[43]. أما مرلو-بونتي، فلجأ إلى فكرة الجسد، لا من أجل حل المشكلات المعرفية فحسب، وإنما كذلك من أجل مشكلة الوجود، وهذا ما يمثل نقطة اختلاف بينه وبين هايدغر.

بالعودة إلى الفينومنولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر، يتبين لنا مدى اهتمامها بالموجود الإنساني ووجوده في العالم، وإن فهم موقف هايدغر من

---

(41) Henri Bergson, *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 67.

(42) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 304.

(43) Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète* (Paris: Gallimard, 1941), p. 130.

الكينونة في العالم يتطلب فهمًا واضحًا للجهاز المفاهيمي الذي يستخدمه، فهو يوظف مصطلحات لا نجدها في فلسفات أخرى، أهمها مصطلح «الدازين»، وقد تطرقنا إليه من قبل، وهو يعني باختصار الوجود-هنا، ومن خلال فهم كيفية الوجود-هنا، يمكننا فهم كيفية الكينونة-في-العالم، ولا يمكن فهم الكينونة-في-العالم، إلا من خلال فهم الدازين.

إن الغموض الذي يحيط باهتمام هايدغر بهذا الموجود لا يعود إلى كونه الموجود الوحيد الذي يطرح سؤال الوجود فحسب، بل إلى فهم علاقته بالكينونة أيضًا؛ فالموجودات كلها، مثل الكتاب أو القلم أو الجامعة، وغيرها من الموجودات الأخرى، توجد، إلا أن ما يميز الموجود الإنساني منها هو «أنه وجود مقذوف به»[44]؛ أي إنه لا يوجد فحسب، بل هو ملزم بأن يوجد أيضًا. وهكذا يتعرف الدازين إلى حقيقة الكينونة في العالم من خلال الوجود-هنا. ويدرس هايدغر كيفية وجود الموجودين والكينونة مع الأشياء والآخرين، من أجل فهم حقيقة الكينونة في العالم، لأن «الاتجاه نحو العالم، هو ما يحقق الكينونة في العالم»[45]، وبهذا يعطي هايدغر الدازين بعدًا عالميًا لا نجده في فلسفة سارتر، إذ يعطي الموجود حق المشاركة في العالم، وبالتالي التعرف إلى حقيقة كينونته.

هنا يناقش هايدغر المفهوم التقليدي للحقيقة، ويرفض أن تكون الحقيقة هي «الارتباط بين الحكم وموضوعه»[46]، وهي الفكرة التي كانت سائدة في الميتافيزيقا التقليدية منذ أفلاطون إلى نيتشه، وحتى هوسرل لأن الحقيقة هي حقيقة الكينونة. وحقيقة الكينونة عند هايدغر «تعني الحجب المضيء بوصفه خاصية أساسية للكينونة»[47]؛ أي انكشاف الكينونة أمام الموجود، وهو انكشاف يأتي بعد حجب، ولا يكون البحث عن الحقيقة هنا بحثًا عن ماهيتها، وإنما عن

---

(44) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 226.

(45) Pöggeler, *La Pensée de Heidegger*, p. 127.

(46) Ibid., p. 124.

(47) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1977)، ص 289.

حقيقة الماهية، ذلك أن هايدغر يرفض ذلك التصور التقليدي الذي تقدمه نظرية المعرفة خصوصًا لدى هوسرل، لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل يؤيد مرلو-بونتي هذا التصور الذي يقدمه هايدغر؟

تعبّر أنطولوجيا هايدغر عن ذلك التحول من البحث في المعرفة إلى الكينونة، ويحسب لها تجاوز الطرح التقليدي لعلاقة الذات بالموضوع، من خلال التوجه إلى الأرضية التي تجمع بينهما، ألا وهي الكينونة، لكن ما يعاب على موقف هايدغر من الكينونة أنه نظر إليها نظرة تصورية، وهذا ما ترتب عنه الحصول على مفهوم تصوري لا واقعي للعالم، لذا فإن ما أخذه مرلو-بونتي عن هايدغر هو فكرة الكينونة في العالم، إلا أنه ربطها بفكرة الجسد، وهذا ما يؤكده في قوله: «أنا أرتبط بالجسد مثلما أرتبط بالعالم، وإن وجودي كذلك لا يتحقق إلا من خلال وجودي كجسد، فالعالم والجسد الأنطولوجي ليسا العالم كفكرة والجسد كفكرة، وإنما العالم ذاته مندمج في تماسك كلي والجسد ذاته كجسد عارف»[48]؛ أي إن الوجود في العالم وجود متجسد فعلي لأن «الجسد مركبة الكائن في العالم»[49]، وهنا تؤيد سيمون دي بوفوار موقف مرلو-بونتي بقولها: «ينظر الإنسان إلى جسده على أنه علاقة مباشرة بالعالم»[50].

بناء عليه نستنتج أن هايدغر، حتى ولو أراد تجاوز الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، بقي هوسرليًا من حيث لا يدري، لأن مفهوم العالم لديه يبقى مرتبطًا بوجهة نظر الدازين الذاتية، وليس بالعالم الواقعي الذي نحن موجودون فيه. كما أن هذا الدازين في حد ذاته يتحول في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى جسد كائن في العالم، وهنا يكمن حل مسألة الوجود في حركة الجسد التي تعدّ «قصدية أصلية لها دور مهم في إدراك العالم، فالعالم يحيط بنا، لا كأسلوب من الموضوعات نكون نحن تأليفًا له، لكن كمجموع منفتح على الأشياء التي نحن ملقون نحوها»[51].

---

(48) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 467.

(49) Ibid., p. 97.

(50) Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949), p. 17.

(51) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 444.

يتبين مما سبق أن هايدغر ومرلو-بونتي يتفقان على القول بفكرة الوجود في العالم، لكنهمـــا يختلفان في مفهوم الوجود، وبالتحديـــد علاقتنا به؛ فبينما يؤكد هايدغر الاختـــلاف الموجود بين الكينونـــة والموجود، من خلال الفرق الأنطولوجي القائـــم بينهمـــا، أي إن العلاقة بيـــن الإنســـان والكينونة علاقة انفصال، نجد مرلو-بونتي يؤكد أن الموجود في اتصال دائم بوجوده، إذ يجعل من مهمة الفلســـفة البحث في الاتصـــال بـ «الوجود الغليـــظ»[52] أو «الوجود العمودي»[53] الذي نكون فيه على اتصال بالأشياء والآخرين والعالم والتاريخ ككل، وفكرة الاتصال هذه بين الموجود والوجود، نجدها عند لوفيناس الذي يقول: «إن فعل الوجود يحمـــل علاقة اتصال بين الموجـــود والوجود، حيث يشـــكلان ثنائية»[54]. وتحدث مرلو-بونتي عن مظاهر من هـــذا التواصل التي تتجلى في ميدان الفن.

بالفعل، يحقق العمل الفني علاقة التكامل بين جسد العالم وجسد الفنان، ذلك أنه «لا يمكن أن نقول بأن الروح تصور، أما المصور فعندما يســـلم جسده إلى العالم فإنه يحول العالم إلى تصوير. ومن أجل فهم هذه التحولات، يجب علينا العودة إلى الجســـد الفاعل أو الواقعي»[55]، وهو الذي يســـمى الجســـد الفينومنولوجي الذي يكون لامسًـــا وملموسًـــا، ناظرًا ومنظورًا إليه، وهو الذي يتحقق من خلاله وجودنا في العالم. هكذا يكون الإنسان مرتبطًا بالوجود ممتدًا فوق هذا الوجود، يتحول من الغموض إلى الوضوح، من دون أن يكون موضع تجربة مجهولة، لأن هذه التجربة تعبّر عن وجود جسد مع جسد[56]، ليس جسد إنسان مع جسد إنسان آخر فحسب، وإنما جسد الإنسان مع جسد العالم أيضًا.

تأسيسًا على ما سبق، نستنتج أن المفهوم الجديد للوجود في فينومنولوجيا

---

(52) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31, voir notamment, p. 155.

(53) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 221.

(54) Levinas, *De l'existence à l'excitante*, p. 37.

(55) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 16.

(56) Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, p. 51.

مرلو-بونتي يختلف عن الوجــود الذي يتحدث عنه ســارتر، أو الكينونة عند هايدغر، لأن هــذه المفاهيم مرفوضة عند مرلو-بونتي، وهــذا ما نتأكد منه في قوله: «إن نقطة انطلاقنا ليست الوجود موجود والوجود غير موجود، ولا ليس هناك غير الوجود - وهي صوغ لفكر شمولي، فكر تحليق - لكن هناك وجود، هناك عالم، هناك شــيء ما»[57]. فالوجــود لا يقابله عدم، كمــا أنه ليس فكرة مطلقة، بل هو الوجود الذي يحتوي عدمه، والــذي هو على اتصال بموجوده، ولا ينفصل عنه. إنه الوجود المتجسد.

نصل إلى أنــه إذا كانــت الفينومنولوجيا المتعالية لدى هوســرل تصف ماهيــات الظواهر الخالصة الكامنة في الوعي من أجل حل مشــكلات مبحث المعرفة، وإذا كانت فينومنولوجيــا هايدغر تصف ظهور الكينونة من أجل حل مشــكلات مبحث الوجود، فإن ما تصفه الفينومنولوجيــا الجديدة عند مرلو-بونتي هو الوجود الواعي المتجســد في العالم، لأنها فينومنولوجيا تندرج في إطار مبحثي المعرفة والوجود. فهدفها ليــس بلوغ المعرفة الكامنة في الوعي، ولا الســعي إلى إظهار حجــب الكينونة، وإنمــا، كما يصــرح مرلو-بونتي، «وصــف تجربتنا التي هي أقدم مــن أي رأي، والتي هي تجربة ســكن العالم بأجسادنا»[58]. وإن هذه التجربة هي التي تعبّر عنها فلسفة مرلو-بونتي المتأخرة من خلال مقولة «الجســد» التي تعبر عن كيفية الوجــود والتلاحم القائم بين الوعي والجسد والعالم. إنها مقولة لا نجد لها أي معنى في الفلسفات السابقة كلها، لأنها تعبر عن نوع خــاص من الوجود هو «الوجود الصامت، الذي يريد أن يظهر معناه الخاص»[59].

بناء عليه، نســتنتج أن ما يميز فكرة الوجود المتجســد هو أنها تقدم حلًا لكثير من المشكلات المترتبة عن الفلسفات السابقة، المعرفية منها والوجودية، خصوصًا مشــكلة علاقة الذات بالموضوع، ومشــكلة علاقة النفس بالجسد،

---

(57) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 121.

(58) Ibid., p. 48.

(59) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 87.

ومسألة الوجود في العالم. فقد تجاوز مرلو-بونتي كثيرًا من الفلسفات السابقة، الحديثة منها والمعاصرة، لأنه أدرك أن «التفلسف هو البحث، وافتراض أن هناك أشياءَ يجب رؤيتها والتحدث عنها. لكننا اليوم، ما عدنا نبحث، لأننا نرجع إلى أحد التقاليد أو آخر، ثم ندافع عنه»[60].

إن فينومنولوجيا مرلو-بونتي إذًا دعوة إلى تجاوز الموروث، والعمل على أن نبحث عن أشياء جديدة، نعبّر عنها أو بالأحرى نتركها تعبّر عن نفسها. ولعل هذا الجديد هو العالم المنسي في الفلسفات السابقة، عالم الآخرين وعالم الأشياء، وهذا ما سنتحدث عنه في العنصر اللاحق.

2 - الوجود لأجل الآخرين

إن مشكلة الآخر من أهم المشكلات التي عالجها الفلاسفة عبر مختلف مراحل الفكر الفلسفي، أكان في الفلسفة اليونانية أم في الفلسفة الحديثة أم المعاصرة. ومن بين أهم التساؤلات التي طُرحت عن الآخر نذكر: من هو الآخر؟ كيف يمكن معرفة الآخر؟ هل يمكن أن يكون الآخر في لحظة ما خطرًا على وجودي؟

يتحدث مرلو-بونتي عن الآخر في أغلب مؤلفاته، من فينومنولوجيا الإدراك إلى المرئي واللامرئي، وهذا يدل على الاهتمام الكبير الذي أولاه للآخر. ولا أدل على ذلك من أنه ارتبط لديه بميادين متنوعة كالجسد والنظرة واللغة والنزعة الجنسية وغيرها. وبناء عليه نتساءل: ما هو موقف مرلو-بونتي من الآخر؟ وكيف يكون الوجود لأجل الآخر من أهم أبعاد الوجود في العالم؟

عندما نتحدث عن الآخر، نستخدم كثيرًا عبارة «مشكلة الآخر»، ولكن لماذا لم نتنبه إلى أن هذا الآخر ليس بالأصل مشكلة؟ وحتى لو كان كذلك، لماذا لا نتصور أن الاختلاف الذي حدث بين الفلاسفة عبر التاريخ في النظرة إلى الآخر يرجع إلى سوء طرح المشكلة؟ فأغلب الفلاسفة اتجه إلى التفكير في محاولة حل

---

(60) Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1965), pp. 66-67.

مشكلة الآخر، في حين نجد مرلو-بونتي يؤكد أن «المهم ليس إيجاد مخرج لحل ‹مشكلة الآخر›، وإنما هو تغيير المشكلة»[61]، وهو يدعونا إلى البحث عن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر، وعن كيفية حدوث هذا الانقسام أو الانفصال عن الآخر، بحيث أصبح مقابلًا أو مغايرًا لي، في حين أن الهدف الذي ينبغي أن نسعى إلى تحقيقه هو «البحث عن هذا التتابع الغريب الذي يجعل الآخر دائمًا، نصفي الثاني»[62]. إن هناك إذًا نظرة جديدة إلى الآخر، تبحث عن الدروب الموصلة إليه، لأنني لا يمكن أن أوجد من دونه، أو بالأحرى لأنني موجود معه في العالم.

اهتم مرلو-بونتي في فينومنولوجيا الإدراك كثيرًا بالحديث عن الآخر، وخصص له قسمًا كبيرًا منه، فأشار إلى فكرة مهمة جدًا هي أهمية الوسط الذي نعيش فيه مع الآخر، أكان طبيعيًا أم ثقافيًا؛ لأن له تأثيرًا كبيرًا في هذه العلاقة، فيقول: «تخترق الطبيعة جوهر حياتي الشخصية، وتلتحم معها، كما أن أنواع السلوك تنزل في الطبيعة وتتخذ في ما بعد شكل عالم ثقافي»[63]. إن هذا التنوع في العلاقات التي تربطنا بالوسط الطبيعي، بين تأثر وتأثير، ينعكس على علاقتنا بالآخر، أي الأشخاص الذين نعيش معهم في الوسط الطبيعي والاجتماعي، حيث «يمكنني من خلال إدراك حسي لفعل إنساني أن أتحقق من إدراك عالم ثقافي... لكن يجب أن أعرف أولًا كيف تكون لدي خبرة بعالمي الثقافي، وأيضًا بحضارتي، حيث يتبين لي أن الأشخاص الآخرين المحيطين بي، يستخدمون الأدوات المحيطة بنا استخدامات معينة، حيث أعمد إلى تأويل سلوكهم من خلال مقارنته بسلوكي، ومن خلال خبرتي الخاصة التي تعلمني معنى الحركات وقصديتها، فأصل إلى أن أفعال الآخرين، تُفهم دائمًا من خلال أفعالي»[64]. بعبارات أخرى، ثمة أمور مشتركة بين البشر، خصوصًا بين الأشخاص الذين يعيشون في وسط طبيعي واجتماعي وثقافي واحد. ويلاحظ

---

(61) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 322.

(62) Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 188.

(63) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 399.

(64) Ibid., p. 400.

مرلو-بونتي في نظرته إلى الآخر أن هناك تواصلًا أوليًا عفويًا بين الأنا والآخر. لكن بالعودة إلى الواقع المعيش نجـد أن هناك كثيرًا من جوانب الاختلاف مع الآخر. وبناء عليه، فإن السؤال الذي يطرح هنا: كيف يمكن أن توضع كلمة الأنا في صيغة الجمع؟ والأهم من هـذا، كيف يمكنني أن أتحدث عن آخر مختلف عني؟

كي تجيـب الفينومنولوجيا الجديدة عن هذه الأسـئلة وغيرها، تدخل في حوار مع تطور النظرة إلى الآخر في الفلسفة الغربية التي نظرت إليه دائمًا نظرة سلبية. وبالفعل، فإن موقف هيغل من الآخر مثلًا يندرج في الإطار العام لفلسفته التي تحدد مسـار الوعي وفق مسـار جدلي ينطلق فيه الوعي من ذاته، ثم ينفي وجود الآخر، ليصل إلى الروح أو معرفة المطلق. وفي هذا الشأن يقول هيغل: «يكون الوعي حقيقة مطلقة عندما يصل إلى معرفة ذاته، وذلك مرورًا بتأكيد أن الآخر هو شـيء غريب ومختلف عني»[65]. فحتى لو كان الآخر موجودًا معي، فإن له وجودًا خاصًا به ومستقلًا عني، وهذا ما تعبّر عنه علاقة السيد بالعبد، إذ يشعر السيد بوجوده كسـيد عندما يُصدر أوامره إلى العبد، ويشعر العبد كذلك بوجوده الخاص عندما يمتثل لأوامر سيده، فهما موجودان معًا، لكن وجود كل واحد منهما يتوقف على نقيض وجوده الذي هو وجود الآخر.

هذه النظرة السـلبية إلى الآخر يرفضها مرلو-بونتـي؛ فعلى الرغم من أنه أرجع الفضل في ظهور الوجودية إلـى هيغل في مقالته «الوجودية عند هيغل»، في كتاب المعنى واللامعنـى، فإنه رفض منهجه الجدلي الذي يُقصي الآخر من أجل إثبات الذات، «فهذا الآخر الـذي أنظر إليه على أنه خصمي ليس خصمي إلا أنه أنـا ذاتي، فأنا أوجـد في الآخر، مثلما أجد شـعور الحياة في شـعور الموت»[66]. هكذا يتحول مفهوم الجدل، أو بالتحديد وظيفته، من إقصاء الآخر إلى إثبات وجـوده، بل تتحول النظرة ككل إلى علاقـة الأنا بالآخر، من علاقة

---

(65) Ibid., p. 202.

(66) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 85.

إثبات وجـود الأنا مقابل الآخر، إلى الحديث عـن الوجود لأجل الآخر، وهنا بالضبط يكمن تجاوز مرلو-بونتي مواقف الفلسفات السابقة.

أما بالنسـبة إلى مؤسـس الفينومنولوجيا، فإن موقفه من الآخر يندرج في إطار الفينومنولوجيا الترنسـندنتالية، أي من خلال خبرتنا الخالصة الكامنة في الوعي، لأن الآخر - كما يؤكد هوسرل - «هو قبل كل شيء موجود في خبرتي، كما أتعرف إليه عندما أتعمق في مفهومه الوجودي التفكري (إنه بمنزلة تساوق مع «أناي المفكر» وهو يحتاج إليّ كي أظهر بنيته التفصيلية)، فهو بالنسـبة إلي موضوع متعالٍ موجه»[67].

إن الفينومنولوجيا الترنسـندنتالية لا تنظر إلى الآخـر كوجود في العالم، تربطنا به علاقات وجودية متنوعة، لكن لها علـى الرغم من ذلك، فضلًا كبيرًا علـى الفلسـفات الفينومنولوجية والوجودية، لأنها أسسـت مفهـوم «الذاتية المتبادلة»؛ فـ «الذاتية المتبادلة تمتلك من خلال الوضع المشترك ذاتية-بينية، تكـوّن من خلالها العالم الموضوعـي بطريقة ذاتية-بينية، فتكـون هذه الذاتية المتبادلة بمنزلة (نحن) متعالٍ»[68]، وتكون الوحدة الأساسـية، في هذه الذاتية المتبادلة، الأنا المفكر الذي مجموعه أنوات أو ذوات مفكرة.

من وجهة نظر فينومنولوجيـا مرلو-بونتي، فإن الأنـا أو الآخر ليس ذاتًا مفكرة واعية، وإنما ذات متجسدة، وهذا يعني أن مرلو-بونتي استفاد من مقولة الذاتية-البينية الهوسـرلية، وأعطاها أبعادًا وجودية أكثـر واقعية، إذ تبين الذاتية المتبادلة التي تكشـفها لنا الإحالة الفينومنولوجية أن الذات موجودة في جسد، والجسـد موجود بدوره في العالم[69]، وتدل على أن «الآخر ليس (وعيًا) وإنما هو يسكن جسدًا من خلاله يسـكن العالم... فهو دائمًا في تجسد غير مكتمل، إنه وراء الجسد، مثلما أن معنى اللوحة وراء ورقة الرسم»[70].

---

(67) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 75.

(68) Ibid., p. 90.

(69) Huneman Philippe et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand colin, 1997), p. 114.

(70) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 263.

يتبين لنا مما سبق أن مشكلة الآخر تتحول من مبحث في المعرفة إلى مبحث في الوجود، ذلك أن الآخر يملك جسدًا فينومنولوجيًا خاصًا به، وهذا الجسد ليس الجسد الظاهر، ولا الجسد الذي يدرسه العلم، وإنما الجسد الذي يحمل خبرة الوجود-في-العالم، وهي تجربة تجعله يراني مثلما أراه، ويسعى إلى التعرف إلي مثلما أسعى إلى التعرف إليه. وبالتالي، ليست الذاتية المتبادلة علاقة بين ذوات مفكرة، وإنما هي وجود متجسد مع الآخرين في العالم، وهو ليس وجودًا مثاليًا، وإنما وجود مرئي واقعي، فأنا أنظر إلى جسد الآخر مثلما ينظر إلى جسدي، وتكون النظرة جانبًا من جوانب الذاتية المتبادلة. يعطينا مرلو-بونتي مثالًا يوضح من خلاله كيف يكون الوجود مع الآخر وجودًا متجسدًا، بحيث يتحد فيه جسد الآخر بجسدي، فيقول: «عندما ألعب مع طفل صغير عمره خمسة عشر شهرًا، وأضع أحد أصابعه في فمي، كأنني أعضها فإنه يفتح فمه مباشرة. وعلى الرغم من أنه نادرًا ما ينظر إلى المرآة، فإنه يعرف أن أسنانه هي وسيلة للعض، كما يعلم بأن فكي الذي يراه في الخارج جدير بأن يحقق المقصد نفسه. فتحقق (العضة) معنى الذاتية المتبادلة، وهو يدرك مقاصده في جسده؛ لأن جسدي موجود مع جسده»[71]. فوجد مرلو-بونتي في فكرة الجسد حلًا ملائمًا لمشكلة الآخر، أو بالتحديد لمعاودة طرح المشكلة، في صوغ جديد، وهي وجهة مغايرة تمامًا للتصور الذي كان سائدًا، فمن خلال جسدي، أتعرف إلى جسد الآخر الموجود مع جسدي.

إن الجسد الفينومنولوجي الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي هو الذي اعتبره بعض الفلاسفة، كسارتر، موضوعًا مثل بقية الموضوعات والأشياء الموجودة في العالم، حين قال: «هذه السيدة التي أراها تتجه نحوي، وهذا الشخص الذي يجتاز الطريق، وهذا المتسول الذي أسمعه يغني أمام نافذتي، إنهم موضوعات بالنسبة إلي»[72]. ويرجع موقف سارتر هذا إلى تمييزه بين الجسد كوعي لذاته والجسد كوعي للآخر، لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: هل هناك وجود من

---

(71) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 404.

(72) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 298.

DOT نقطة

هذا النــوع، يكون فيه الآخر متميزًا منا تمامًا؟ بســؤال أدق: هل يمكن فعلًا أن ننظر إلى الآخر على أنه موضوع فحسب؟

رأينا أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تميز بين الجســد الموضوعي والجسد الفينومنولوجــي، فالأول موضوع اختصاص العالم، أمــا الثاني فهو خاصتي أو ملكي. وما يقال عن جســدي يقال كذلك عن جسد الآخر؛ أي إن له جسدًا لا يمكنني أن أنظر إليه كموضوع وهذا مــا يؤكده قول مرلو-بونتي: «إننا لن نفهم الآخر الذي أمامنا إذا نظرنا إليه كموضوع»(73). أما وجودية سارتر، عندما تنظر إلى الآخر كموضوع، فهــي تنفي وجوده كوجود فعال أو كوجود مشــترك مع وجودي. وبناء عليه، فنحن - كما تؤكــد فينومنولوجيا مرلو-بونتي - لا نوجد مع آخرين هم مجــرد موضوعات، وإنما مع آخرين، هم أجســاد مثلنا كوجود فعلي متحقق في العالم.

مــا يظهر لنا أكثر هو أن ســارتر ينظر إلى الآخر نظرة ســلبية، باعتباره أن نظرة الآخر تشكل خطرًا على وجودي وتحدّ من حريتي، إذ يقول: «أنا موجود في عالم يتملكني فيه الآخر، لأن نظرة الآخر تأســر وجودي»(74)، فهي تجعل وجودي وجودًا للآخر، وليس وجــودًا خاصًا بي، وهذا ما جعله يصل إلى هذه النتيجة المأســاوية: «الآخر هو المــوت الخفي لإمكاناتي، حيث أشــاهد هذا الموت، كتخفٍ وســط العالم»(75). أما مرلو-بونتي، فيــرى خلاف ذلك، لأن نظرة الآخر لا تحد مــن حريته، بل على العكس من ذلــك، تدعم هذه الحرية لأنها تدل على وجودنا في عالم واحد مشــترك. وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «فعندما تقع نظرة الآخر علي، فإنه يدخلني في مجاله ويسلبني جزءًا من وجودي، وإنني أعلم أنني لا أستطيع اســترجاعه، إلا إذا أسست علاقات معه، فأجعله يتعرف إلي»(76). كما يقول في نثر العالم: «إن الآخر في نظري هو دائمًا

(73) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 188.

(74) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 307.

(75) Ibid., p. 311.

(76) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 410.

مرتبط بما أراه وأسـمعه، إنه هنا بجانبي أو خلفي، إنه ليس في هذا المكان كي تأسره نظرتي وتفرغه من كل (داخله)، فكل آخر هو أنا ذاتي»[77].

بناء عليه، لا يكون هناك وجـود يقابله عدم، بل إن الوجود يحتوي عدمه؛ لأن نظرة الآخر لا تحيلنـي عدمًا وإنما تثبتني في الوجود، وهذا ما يشـير إليه مرلو-بونتـي بقوله: «"إن مرئي الآخـر هو لامرئي أنا، ومرئـي أنا هو لامرئي الآخر"، هذه العبارة هي (لسارتر). ويجب أن لا نحتفظ بها. لذا علينا أن نقول: الوجود هـو هذا التطاول الغريـب الذي يجعل المرئـي لا ينغلق على الآخر، لأنهما ينفتحان معًا على العالم الحسـي نفسه»[78]. لذا نجد أن مرلو-بونتي في أغلب مؤلفاته، يؤكد ضرورة النظر إلى الآخـر من خلال الوجود-في-العالم، لأن معرفة الـذات أو الأنا لا تتم إلا من خلال الوجود المتجسـد مع الآخرين في العالم، وأهميـة ذلك تكمن في «أنني إذا اختبرت تلازم الوعي مع جسـده ومع العالم، فإن إدراك الآخر وتنوع الوعي لا يشكلان أي صعوبة»[79]. لذا فإن الخطأ الذي وقع فيه سارتر وبعض الفلسفات السابقة، هو إما أن هذه الفلسفات تنظر إلى الآخر كموضوع أو كشـيء ما، مثل بقية الموضوعات، وإما أنها تنظر إليه على أنه وجود مسـتقل ومنفصل عـن وجود الأنا. غيـر أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تبين لنا أنه مثلما نتعرف إلى الأشياء من خلال الجسد، فإننا نتعرف إلى الآخرين ونوجد معهم من خلال الجسد أيضًا. وبالعودة إلى خبرة الوجود في العالم، يظهر لنا ذلك الارتباط بين جسدي وجسد الآخر وجسد العالم.

هكذا، يتضح أن مرلو-بونتي يجعل من الوجود وجودًا متجسدًا مع الآخر، فإدراكاتي تتقاطع مع إدراكاته، وخبراتي مع خبراته، ونظراتي مع نظراته، وأكون حرًا وحريتي مرتبطة بحريـة الآخر، ويكون العالم عالـم الذاتية المتبادلة تحيا فيه أجساد مع أجسـاد أخرى، وتربط بين الأنا والآخر علاقات متنوعة كعلاقة الصداقة والحب والعلاقة الجنسية، ويجمع بيننا الماضي والحاضر والمستقبل.

(77) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 186.

(78) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 269.

(79) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 403.

صحيح أن العلاقات الاجتماعية تعرف تصادمًا وصراعًا بين الأفراد انطلاقًا من الرغبة في تحقيق المصلحة الشخصية، فتتشابك سلوكاتي بسلوكات الآخر، إلا أن هناك كثيرًا من المصالح المشتركة التي تكون هدفًا واحدًا أتحد مع الآخر من أجل تحقيقه، وما المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها إلا دليل واقعي على ذلك.

أما بالنسبة إلى هايدغر، فحتى لو كان الدازين فكرة أساسية في الفينومنولوجيا الأنطولوجية، فإنه لم يهمل علاقته بالآخر الذي يعد بعدًا مهمًا من أبعاد الكينونة-في-العالم، وهذا ما يمكن أن نعتبره قاسمًا مشتركًا بين هايدغر ومرلو-بونتي؛ لأن العالم كما يؤكد هايدغر هو «الذي أتقاسمه مع الآخرين. فعالم الدازين عالم مشترك و(الكينونة-في) هو بالضرورة (كينونة-مع) لأننا نتواصل بالآخر»[80]. لكن المتتبع لتحليلات الوجود والزمان يلاحظ أن هايدغر لا يتحدث عن الآخر إلا كي يتحدث عن الدازين، وكأننا في صدد حركة الوعي عند هيغل، أو الأنا المتعالي عند هوسرل. كما يتبين من جهة أخرى أن «الكينونة-في-العالم»، وبالتحديد «الكينونة-مع» التي يتحدث عنها هايدغر، ليست الكينونة الفعلية المعيشة التي تعبّر عنها علاقات الكينونة، أكان بالآخر أم بالعالم، وربما يرجع ذلك إلى أن معنى الكينونة عند هايدغر يختلف عن معنى الوجود الذي يتحدث عنه مرلو-بونتي، والذي هو الوجود المتجسد-في-العالم. وثمة نقطة اختلاف أساسية أخرى بينهما، تتمثّل في أنه إذا كان هايدغر يتحدث عن الآخر، في إطار «الكينونة-مع»، فإن مرلو-بونتي يتحدث عنه في إطار «الوجود-من-أجل».

عندما تعمل الفينومنولوجيا الجديدة على وصف تجربة الوجود من أجل الآخر في العالم، فإنها تؤسس بالتالي فلسفة فينومنولوجية وجودية جديدة، تعيد جسور التواصل بالآخر وقد قدم لنا مرلو-بونتي كثيرًا من الأمثلة الواقعية التي تؤكد هذه الفكرة، فهو يقول مثلًا: «إنني أنظر إلى هذا الشخص المستغرق

(80) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 160.

في نومه الذي يستيقظ فجأة، ويفتح عينيه، ويقوم بحركة نحو قبعته التي سقطت أمامه، فيحملها ويضعها على رأسه كي تحميه من أشعة الشمس، وهذا ما يقنعني أخيرًا أن شمسي هي شمسه، فهو يراها ويحس بأشعتها مثلي لأننا شخصان نشترك في إدراكنا للعالم»[81].

إن هذا الموقف من الآخر نجده يختلف عن موقف هايدغر الذي يتحدث عنه من وجهة نظر مختلفة، قد لا تكون سلبية مثل نظرة سارتر، لكنها ليست إيجابية ولا تواصلية مثل موقف مرلو-بونتي؛ لأن هايدغر يرى أن علاقتنا بالآخر تحكمها تجربة الموت. فهايدغر في أثناء حديثه عن الموت، يجعلنا نشعر كأن ما يجمعنا بالآخر هو الموت فحسب، فيقول: «بمقدار ما يكون الدازين في الوجود مع رفقة الآخر، فإنه يبقى يتذكر تجربة الموت الذي يحيط أنطولوجيًا بكلية الدازين»[82]. أما مرلو-بونتي، فإنه - كما رفض موقف هيغل من هذه المسألة - يرفض موقف هايدغر أيضًا، لأنه يرى «أنني لا أحيا لأجل الموت، كما أنني لا أحيا فقط لأجل ذاتي، بل كذلك لأجل الآخرين»[83]. وهذا ما يؤكد فعلًا ما تحدثنا عنه سابقًا، أي إن فلسفة مرلو-بونتي تقدم طابعًا تواصليًا، نادرًا ما نجده في الفلسفة المعاصرة التي أرهقتها مختلف أشكال العدميات.

إن العلاقة بالآخر لدى مرلو-بونتي ليست إذًا علاقة تنافر وصراع، كما نجدها عند هيغل، ولا علاقة خوف وإقصاء كما رأينا مع سارتر، ولا هي كذلك لأجل الموت كما يبين هايدغر، بل إنها علاقة تكامل وتواصل دائم ومستمر، تواصل لا يجعلني أمتلك جسد الآخر، كما لا يجعل الآخر يمتلك جسدي، وإنما نحن موجودون بأجسادنا في العالم «لأن جسدي هو من يدرك جسد الآخر، ولأنه يجد فيه اكتمالًا عجيبًا لمقاصده الخاصة، وأسلوبًا مألوفًا للتعامل مع العالم. وإذا كانت أجزاء جسدي تشكل كلًا متكاملًا، فإن جسد الآخر يشكل

---

(81) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 189.

(82) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 291.

(83) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 87.

مع جســـدي كلًا متكاملًا أيضًا، إنهما الوجه والقفا للظاهرة نفسها»[84]. وتتنوع وســـائل التواصل بالآخر ولا تتوقف عند هذا الحد، بل تتعداها إلى جانب آخر لا يقل أهمية، وهو اللغة. ويُعدّ التخاطب مع الآخرين من أهم أساليب التواصل بهم «لأن ما يجعل الإنســـان حاضرًا فـــي العالم ومع الآخرين هـــو اللغة»[85]. فمن خلال اللغة الطبيعية أو الاصطلاحية، يعبّر الأنا عن آرائه وأفكاره ومواقفه للآخرين ويخلق الحوار ميادين مشتركة بين الأنا والآخر.

عندما يتحدث مرلو-بونتي عـــن الآخر والأنا، يذكر دائمًا الآخر قبل الأنا، لأنه يدرك أن لا فرق بينهما: «فالآخر هو أنا معكـــوس إلى الخارج»[86]، وهذا ما يدخل في إطار المهمة التي ســـعت الفينومنولوجيا الجديدة إلى إنجازها؛ ألا وهي مهمة العودة إلى العالم والكشـــف عنه. ولا بد لهـــذه المهمة من المرور بالآخر كي يتحقق إنجازها، وكما يقول غابريال مارســـال: «أنـــا لا أتصل أبدًا بذات، إلا على مقياس اتصالي بالآخر»[87].

يتبين لنا مما ســـبق أن مقولـــة الوجود مـــع الآخرين-في-العالم تحمل الكثير من الأبعاد المعرفية والوجودية؛ فإضافة إلى أنها تحل بعض المشكلات المعرفية التقليديـــة كأولوية الوعي، وعلاقة الذات بالموضوع، تقدم أيضًا حلًا لمشـــكلة الوجود؛ فلا يظل الوجود مقابلًا للعـــدم، ولا يبقى وجودًا من أجل الموت، وإنما يتحول إلى وجود متجسد مع الآخرين «لأنهم توائمي أو جسد جسدي، وحتى لو كنت لا أســـتطيع أن أحيا حياتهم وهم في غياب عني كما أني في غياب عنهم، إلا أن هذه المســـافة هي في الوقت نفســـه قرابة غريبة، يمكن لوجودي المحســـوس مـــن دون أن يحرك ســـاكنًا، أن يخالط أكثر من جســـد»[88]، وهذا ما يجســـد وحدة الوجود المفقودة في الفلسفات السابقة،

---

(84) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 406.

(85) Maurice Merleau-Ponty, *Résumes de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 30.

(86) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 222.

(87) Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 56.

(88) Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 22-23.

خصوصًا لدى ديكارت، فموقف مرلو-بونتي من الآخر يمكن اعتباره نقدًا مباشرًا للكوجيتو الديكارتي، لأن وعي الذات يكون مرتبطًا دائمًا بوعي الآخر، ولا ينغلق على ذاته، هذا ما سمح لفينومنولوجيا مرلو-بونتي بمعالجة مشكلات فلسفية تقليدية من جهة، وتقديم تصورات جديدة عن الآخر من جهة أخرى، وسيعمل مرلو-بونتي على استثمار ذلك كله وتوظيفه لاحقًا في مجالات أخرى.

ينقلنا حديث مرلو-بونتي عن الآخر من تلك الصورة السلبية التي حملتها لنا الفلسفات السابقة عن الآخر، والتي تعبّر عن معاني النفي والخوف والخطر والموت، إلى صورة جديدة أكثر إيجابية مليئة بالحياة، فما يجمعنا بالآخر هو الحب والصداقة والعيش في عالم واحد، وهذا ما يذكرنا بالحكمة التي تقول: ما قيمة أجمل منظر في الدنيا، إذا لم يكن بجانبي شخص أقول له «ما أجمل هذا المنظر».

3 - الوجود مع الأشياء

يلاحظ متتبع تطور فلسفة مرلو-بونتي أنها تأخذ في المؤلفات المتأخرة منحى أنطولوجيًا لتتحول من دراسة مفاهيم الوعي والذات إلى دراسة مسائل الوجود والآخر والشيء واللغة، حتى يمكن القول إنه ليس ثمة فلسفة اهتمت بالوجود-في-العالم بقدر اهتمام فلسفة مرلو-بونتي به، فهي لم تترك جانبًا من جوانب هذا الوجود إلا تطرقت إليه، بما في ذلك «الشيء» الذي ظل منسيًا، والذي تربطنا به علاقات متنوعة معرفية ووجودية. وبناء عليه نتساءل: ما الشيء؟ وما هي العلاقة التي تربطنا بالشيء؟ وكيف تكون الأشياء موجودة معنا؟

إذا أخذنا بكتاب فينومنولوجيا الإدراك، نجد أن تحليلات مرلو-بونتي للشيء ترتبط بالجوانب المعرفية. أما في كتبه المتأخرة، وخصوصًا المرئي واللامرئي، فإنه يتحول إلى الطرح الأنطولوجي لمسألة الوجود مع الشيء. وهو يقدم مفهومه للشيء قائلًا: «إذا بحثنا عما يعنيه (الشيء)، فإننا سنجد أنه ما هو ساكن في ذاته وأنه بالضبط ما هو موجود بالفعل، من دون إمكان أو قوة، لأنه

ثقافة

بالتحديد موجود في الخارج وغريب كلية عن جوانبه كلها»[89]. بعبارة أخرى، لا يفصل مرلو-بونتي بين الذات العارفة والشيء كموضوع معروف، وستتعرف بعد قليل إلى كيف سيتجاوز التفسيرات الكلاسيكية للعلاقة التي تربطنا بالشيء من خلال مقولة «الوعي المتجسد» التي هي مقولة أساسية في الفينومنولوجيا الجديدة، والتي لا يمكن فهم مظاهر الوجود ومعرفتها إلا من خلالها.

مثلما تحدث مرلو-بونتي عن الوجود مع الآخر، من خلال فكرة الجسد، كان حديثه عن الوجود مع الشيء من خلال الجسد أيضًا، لأن الجسد هو من جهة شيء من الأشياء، وهو من جهة أخرى متميز منها. إن الوعي بالجسد الخاص هو ما يحدد مكانية الأشياء وبُعدها عن أجسادنا، ويوجه حركتنا ونظرتنا نحوها، ولذلك أولى مرلو-بونتي أهمية كبيرة للوظائف التي يقوم بها الجسد، لأنها تساعدنا في فهم طبيعة الشيء ووجودنا معه. وقد تبين له أن: «أجسادنا باعتبارها وجهة نظر في شأن الأشياء، والأشياء باعتبارها عناصر مفارقة، موجودة كلها في عالم واحد»[90]، ذلك أنه توجد بين الجسد والشيء إحالة متبادلة، فالأشياء بحضورها الخاص تعبّر عن وجودها أمام جسدي، وجسدي يتجه نحوها من خلال نظرته وحركته.

بعبارات أخرى، يواصل مرلو-بونتي إنجاز المهمة التي عجزت عنها الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، ألا وهي تجاوز المذهبين التجريبي والعقلاني، فالأول يرى أن الأشياء موجودات مادية مستقلة عنا نتعرف إليها من خلال انتقال المعطيات الحسية، من العالم الخارجي إلى الوعي، أما الاتجاه الثاني، فعلى العكس من ذلك، يرى أن معرفتنا بالأشياء كامنة في عقولنا، بصورة قبلية أولية. وخلافًا لذلك، تبين لنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي أن معرفتنا بالأشياء لا تتحقق بصورة قبلية، ولا بعدية، وإنما في إطار وجودنا مع الأشياء في العالم. وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «عندما أنظر إلى أثاث المنزل

(89) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 77.

(90) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 347.

الموجود أمامـــي في غرفتي، فإن الطاولة من خلال شـــكلها وحجمها لا تكون بالنسبة إلي قانونًا أو مقياسًا لانتشـــار الظواهر أو علاقة ثابتة: فأنا أدرك الطاولة في شـــكلها وحجمها المحددين مثلمـــا أفترض وجودهـــا»[91]. وإدراكي هذه الطاولة وغيرها من الأشياء مرتبط بجسدي وحركته الواعية في العالم، وبالتالي فمعرفتي بالأشـــياء لا تكمن في عقلي، لأن لهذه الأشـــياء وجودًا مســـتقلًا في العالم، وفي الوقت نفســـه لولا وجود جســـدي معها، لما كان لها وجود ولما كانت موضوع معرفة.

إن فينومنولوجيـــا مرلو-بونتي فينومنولوجيا لا تتعالى على الأشـــياء مثل فينومنولوجيـــا هوســـرل؛ إذ إن معرفة الوعـــي مفارقة لموضوعـــات المعرفة. وبالفعل، يقول مؤســـس الفينومنولوجيا: «من البين أنني أستطيع أن أرفع ماهية المعرفة إلى (مرتبة) الوضوح إذا نظرت إليها بنفســـي، كما يجب أن أدرســـها على نحو محايث وحدســـي صرف، خصوصًا إذا تعلق الأمر بالظاهرة المحض الكامنة في (الوعي المحض)»[92]. ففينومنولوجيا هوســـرل لا تســـلّم بالوجود الواقعي للعالم وبالتالي للأشـــياء؛ لأن الأشـــياء في النهاية، أي في نهاية عملية الرد الفينومنولوجي، تكون من صنع الوعي. أما فينومنولوجيا مرلو-بونتي، فإنها تنظر إليها نظرة واقعية، أي على أنها وجود فعلـــي. وبالتالي، لا يدعونا مرلو-بونتي إلى التعالي على الأشـــياء، وإنما إلى «الإقامة فيها»[93]. فنحن قريبون من الأشياء مثل قربنا من أنفســـنا، أو أقرب من ذلك. وهذا ما يعبّر عنه مرلو-بونتي في المرئي واللامرئي بقوله: «إن الأشياء المرئية المحيطة بنا موجودة معنا، وإن وجودهـــا الطبيعي ممتلئ فيتجلى في إدراكاتنـــا، وكأن إدراكنا لها لا يتحقق إلا فيها. وعندما أعبّر عن هذه التجربة أقول: إن الأشياء موجودة في مكانها ونحن

(91) Ibid., p. 348.

(92) إدموند هوســـرل، فكـــرة الفينومينولوجيا، ترجمـــة فتحي إنقزو (بيـــروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 83.

(93) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 9.

منصهرون فيها»[94]. هذا ما يدل على أن هنــاك توجهًا تعبّر عنه الفينومنولوجيا الجديدة مــن وصف الأشــياء التي ينظر إليهــا على أنها موضوعــات يبدعها الوعي، إلى وصف الأشــياء في وجودها الواقعي، ويكون الدور الذي يقوم به الفينومنولوجي هنا، هو النظر إليها وإعطاءها الكلمة كي تعبر عن نفسها.

هكذا، لا تكون معرفتنا بالأشــياء مفارقة للواقع ومحايثــة للوعي، وإنما مرتبطة بوجود الشــيء فــي العالم من خــلال العلاقة المزدوجة بين الشــيء وجســدي، لأن جســدي هو من يعرف، وهو من يوجد من خلال نظرته ومن خلال حركته. لكن، حتى لو كانت نظرتي تنطلق من جســدي نحو الشيء، فإن هذه النظــرة ما كان لها أن تحمــل إلي معرفة عن الشــيء، وتخبرني بوجودي المشــترك معه، لولا وجود الشــيء الذي يحمل خصائص معينــة؛ «فإذا كانت يدي تتلمس الصلابــة والليونة، وإذا كانت نظرتي ترى نور القمر، فإن ذلك كله طرائق متنوعة كي أصل إلى الظاهرة وأتواصــل معها... حيث إن ‹الخصائص› الحسية للشيء تكون وحدة مع نظرتي ولمستي وحواسي الأخرى كلها، وتكون بالتالي في تكامل مع جسدي في حركة واحدة»[95]. ثم تندرج هذه الخصائص والمميزات، في إطار خبرتي بالوجود، مع الشــيء في العالم. بناء عليه، يعطي مرلو-بونتي الأولوية للشــيء في الوجود مثلما أعطى الأولوية للآخر من قبل؛ ذلك أن الأشــياء لا تقع في مجال إدراكنا لأننا نراها فحسب أو نريد أن نتعرف إليها، وإنما لأن «الأشــياء بِنى، وهــي أطراف، بل نجوم حياتنــا: كما أنها غير موجودة أمامنا، أو منتشرة كمظاهر إدراكية، وإنما هي تدور حولنا»[96].

بهذا إذا كانت فينومنولوجيــا مرلو-بونتي تعمل على إعادة موضعة الذات في العالم، من خلال تجاوز أولوية الوعــي، ومعاودة ربطه بموجودات العالم، خصوصًا الآخــر، فإنها أيضًا تعيــد إلينا حضورنا أمام الأشــياء. بل إن المهمة الجديدة التــي تعمل على إنجازها هي رفع الســتار عن الكثافــة الأنطولوجية

(94) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 163.

(95) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 367.

(96) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 273.

للأشـــياء التي يلخصها فرانســوا هايدســيك في مميزات ثلاث هـــي: صمتها الأصلي، وبيانها المضلـــل، وموافقتها على البقاء طواعيـــة تحت مداعبة نظرة الجســـد[97]، وهي تعبر عن حميمية عفوية ما بين الجسد والشيء. وهنا تتحقق الوحدة بين الجسد والشيء والعالم، لأن «الأشـــياء امتداد لجسدي، وجسدي امتداد للعالم»[98]. وهذه الوحدة هي ما غفلت عنه الفلسفات الأخرى كلها، ولا سيما مع سارتر وهايدغر.

لا يختلف موقف ســـارتر كثيرًا عن موقف هوســـرل، فسارتر يربط وجود الأشـــياء بحركة الوعي ويقـــول: «لا يمكن أن نميز الشـــيء مـــن الوعي، لأن الشـــيء في وجوده الحقيقي هو وعي»[99]. أما هايدغر، فيهتم بدراســـة علاقة الدازين بالموجودات الأخرى، في إطـــار الكينونة في العالم، وخصوصًا علاقة الدازين بالشـــيء، ويتحدث عن عدم إمكانية تجاهل مفهوم الشيء الذي تربطنا به علاقة «جوار»، فيشير أولًا، إلى مفهوم الشيء أو شـــيئية الشيء، ويقدم إلينا «الإبريق» مثالًا له، فيتســـاءل: ما الإبريـــق؟ أي ما هو الإبريق باعتباره شـــيئًا؟ ويجيبنا بقوله: «إننا نطلق اســـم الشـــيء على وجود الإبريق... ونحن نفكر في هذا الاسم، من خلال وجود فكر في شـــأن هذا الشيء»[100]. ثم ناقش هايدغر نظرة الميتافيزيقا الغربية إلى الشيء، ولا ســـيما نظرَتي أرسطو وكانط، ورفض أن ينظر إلى الشيء عمومًا على أنه الشيء-في-ذاته، أي الذي لا يمكن معرفته. وقد اســـتفاد مرلو-بونتي من نظرة هايدغر إلى الشيء، إلا أن موقفه من الشيء يختلف عن موقف هايدغر في بعض الجوانب، فهايدغر ينظر إلى الأشياء على أنها وسائل أو أدوات يستخدمها الدازين. أما مرلو-بونتي، فينظر إليها على أنها موجودات معنا في العالم، ولا يمكن أن يكتمل معنى الوجود إلا معها، أي إن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تدعو إلى التوجه إلى الأشـــياء، وهذا ما يبرره اهتمام

(97) Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, p. 57.

(98) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 308.

(99) Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 45.

(100) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), p. 206.

مرلو-بونتي بميدان الفن، واعتباره أن الشــيء مصدر العمل الفني، «لذلك فإن كثيرًا من الرسامين قالوا بأن الأشــياء تنظر إليهم»[101]. وإن هذا الاختلاف في النظرة إلى الشــيء، بين هايدغر ومرلو-بونتي، يترتب عنــه اختلافٌ في معنى الوجود الذي هو عند هايدغر كينونة للدازين، أما عند مرلو-بونتي، فهو الوجود الذي تتحقق فيه وحدة الدازين المتجسد مع الآخرين والأشياء والعالم.

اســتفاد مرلو-بونتي من الحقائق والمعارف العلمية المعاصرة، فحاول أن يبين لنا علاقة الوجود المتجســد في العالم بالأشــياء، من خلال دراسة ظاهرة مرضية هي ظاهرة «الهلوسة»، وهو يصف لنا هذه الحالة بقوله: «يقول شخص مريض بـ (انفصام الشــخصية) بأنه يرى في الحديقة شخصًا يقف أمام النافذة، وهو يشير إلى مكانه ولباســه وهيئته، لكنه يندهش عندما نضع فعلًا شخصًا في الحديقة، في المكان الذي أشار إليه، وهو يرتدي الثياب نفسها، ويكون حاضرًا بجسده، ثم ينظر بانتباه ويقول: ‹فعلًا هناك شخص ما، إنه آخر›، أي إنه يرفض وجود شــخصين في الحديقة»[102]. وهنا، يتضح لنا، بحسب مرلو-بونتي، أنه يجب أن نميز بين الشــيء الوهمي والواقعي؛ فالشــيء الوهمي ليس موضوع إدراك حقيقي، على العكس من إدراك الشــيء الواقعــي الذي يدخل في علاقة تربطه بالجســد الواعي، والذي هو الجســد الفينومنولوجي، وهذا هو التفسير الحقيقي لهذه الظاهرة.

تأسيسًــا على ما ســبق ذكره، يتبين لنا أن الفينومنولوجيا الجديدة تحمل شعار العودة إلى الأشــياء، وضرورة فهم كيفية وجودها معنا في العالم، فهي تبحث في إمكانيــة: «إذا كان العالم مثلًا، هو شــيء ضخم»[103]، وهي دعوة صريحة إلى التحــول من المثالي إلى الواقعي، ومن العــدم إلى الوجود. فقد أدرك مرلو-بونتي أن الوجود مع الشــيء لا يقل أهميةً عن الوجود مع الآخر، لذلك «فإن الأشــياء مثل المجانين، أو الحيوانات، هــي تقريبًا رفاق لنا وهي

---

(101) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 31.

(102) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 385.

(103) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 214.

مأخوذة من جوهري، وكأنها أشــواك في لحمي»[104]. وليــس هذا غريبًا عن فينومنولوجيــا مرلو-بونتي، لأن مهمتها الأساســية هي الكشــف عن العالم والعودة إليــه. وبالتالي، لا يمكن في إطــار هذه المهمــة أن تتجاهل وجود الأشياء، وهذا ما جعل فرانســوا هايدسيك يعقب على ذلك بقوله: «إن مرلو-بونتي، يؤكد بطاقة غريبة وجود الشــيء، وكأنه غيور من صلابته الأنطولوجية التي يتميز بها»[105]، وهذا ما يعد نقدًا مباشــرًا للفلســفات السابقة، خصوصًا فلســفات التفكر مع ديكارت وهوســرل التي أعطت الأولويــة للوعي على حساب العالم الخارجي.

يمكننا في نهاية المطاف، أن نشــبّه الحديث عن الشيء في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي بفكرة اللاشــعور عند فرويد، فاللاشعور هو الجانب الخفي الذي اكتشــفه فرويد في الحياة النفسية. أما الشيء، فهو الجانب الخفي الذي اكتشــفه مرلو-بونتي في الوجــود، وإذا كان اللاشــعور، زاد من معرفتنا بالحياة النفسية وبالتالي معرفتنا بالإنســان، فإن معرفة الشيء زادت من معرفتنا بعلاقاتنا بالموجودات الأخرى، وبالتالي معرفتنا بالوجود.

4 - الحرية والوجود

تعدّ الحرية من أهم المســائل التي نوقشــت عبر تاريخ الفكر الفلســفي، ولذلــك نجدها في كل مرحلة مــن مراحل الفكر. والحريــة تحمل الكثير من جوانب الغموض، أكان من ناحية المفهوم، مع أنها من أكثر المفاهيم شيوعًا، أم من ناحية الطرح، لأنها كانت ولا تزال، محل خلاف بين الفلاسفة. وإن الطرح التقليدي لهذه المســألة يســمى الطرح الميتافيزيقي؛ لأنه يتناول مسألة الحرية، من ناحية الإثبات والنفــي، إلا أن فينومنولوجيــا مرلو-بونتي حاولت أن تنظر إليها من وجهة نظر مغايرة تمامًا؛ بتحويل الحديث عن الحرية من السؤال: هل الإنسان حر أم مقيد؟ إلى الحديث عن وجوده في العالم.

---

(104) Ibid., p. 234.

(105) Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, p. 59.

DOT• نقطة

ارتبطت الحرية - خصوصًا لدى الفلاسفة الذين حاولوا إثبات حرية الإنسان - بالإرادة والاختيار، على اعتبار أن كل ما نريده نقوم به وننجزه، وهذا ما نجده مثلًا عند المعتزلة وديكارت، والثاني يربط جميع ما يقوم به الإنسان من أفعال وتصرفات بإرادته الحرة التي هي في نظره، نموذج عن إرادة الله، لأنه هو من أودعها فينا، فـ «من البدهي - يقول ديكارت - أن تكون لدينا إرادة حرة... وهذا ما يجعلنا ندرك في أنفسنا معنى الحرية»[106]، لأننا في اللحظة التي ننجز فيها فعلًا ما، نشعر تمام الشعور أننا نختار ما نفعل، وهذا ما يثبت حريتنا. وموقف ديكارت هذا هو الذي جعل سارتر يؤكد أن «الحرية اختيار»[107]؛ فنحن في رأيه أحرار، وحتى عدم الاختيار يثبت الحرية؛ لأنه اتخاذ لموقف إرادي، وما دمنا في جميع الأحوال نختار ما نريد، وشعورنا بقدرتنا على الاختيار ثابت لا يتغير، «فنحن محكوم علينا بالحرية»[108]. إننا نولد كي نكون أحرارًا، والإرادة والحرية كلتاهما تحيل على الأخرى. وباختصار، ما دمنا نريد فنحن أحرار، وحريتنا دليل على إرادتنا.

يبدو لنا، بحسب مرلو-بونتي، أننا نتحدث عن حالة عامة مسلَّم بها، حتى قبل أن نتحقق من وجودها الفعلي. ونحن نعلم أن الإنسان لا يعيش منعزلًا، وإنما مع بقية الأفراد، أي في الوسط الاجتماعي، إضافة إلى الوسط الطبيعي، أي إن هناك جملة من الأحوال أو العوائق والحدود التي يَختبِر من خلالها الإنسان إرادته وقدرته على الاختبار. غير أننا لن نتحدث عن علاقة الحرية بالأحوال والعوائق المحيطة بالإنسان، حتى المرتبطة بطبيعته، إلا بعد أن نتعرف إلى موقف مرلو-بونتي من علاقة الحرية بالإرادة.

عندما نتحدث عن الحرية بحسب مرلو-بونتي، فنحن نتحدث عن حرية عينية، أي موجودة بالفعل، فهي ليست طريقة فعل إرادي، وإنما طريقة وجود للذات التي لا ترتبط حريتها باتخاذ قرارات معينة أو رفض أخرى. وحتى لو

---

(106) Descartes, *Les Principes de la philosophie*, p. 48.

(107) Sartre, *L'Être et le néant*, p. 552.

(108) Ibid., p 541.

كانت الحرية مرتبطة بموقف معين، فإن تأثير هذا الموقف يبقى غامضًا، لأنه لا يظهر إلا من خلال ارتباطه بالمشروع الذي هو ملك الشخص[109]. وهنا يتجلى لنا الفرق بين موقف كل من سارتر ومرلو-بونتي، فسارتر نظر إلى الإرادة على أنها «كيان مجرد، على الرغم من أن المشـــروع يمكن أن يتخذ شكلًا إراديًا في بعض الأحوال»[110]. أمـــا مرلو-بونتي، فنظر إليها على أنها مقيدة بالمشـــاريع والأحوال التي يحياها الإنســـان، وهذا ما يترتب عليه تحول في مفهوم الحرية، من الحرية المطلقة إلى الحرية المشروطة، فهل يعني هذا أن مرلو-بونتي يربط حرية الإنسان بالعوائق والحدود؟

سنحاول أن نتعرف إلى موقف ســـارتر من هذه المسألة، ونقارنه بموقف مرلو-بونتي. بالنســـبة إلى ســـارتر، الإنســـان حر حرية مطلقة، وحريته هذه لا تتحكم فيها شروط ولا قيود: «فأنا حر، وحريتي خداع بالمعنى الأنطولوجي. إن لدي الاختيار بين التنازل الذي يثبت حرية الآخر والرفض، ومع ذلك فالاختيار حرية، والحرية حرة في اختيار الصحن الذي تأكل فيه»[111]. إن في هذا تسليمًا مطلقًا بوجود القدرة على الاختيار، قبل اختبار إمكانية الاختيار في الوجود، أي في العلاقة بالمواقف والآخرين. وهذا بالتحديـــد، ما يرفضه مرلو-بونتي؛ لأن فكرة الاختيار لا ترتبط بأي وضع أو موقف إلا من ناحية أنه تعبير عن وجودنا، أي الوجود في العالم. إن الحرية الفعليـــة لا تكون نتيجة القدرة على الاختيار، وإنما ترتبط بالتعيينات والمواقف التي نختبر فيها حريتنا التي يقول عنها مرلو-بونتي بأنها «تخترق الزمن نحو المســـتقبل، كما أنها تنتشـــر في الحاضر، وهي تمكننا بالتالي من فهم وجودنا»[112]. لذا لا يمكن أن ننظر إلى الحرية من خلال الإرادة، لأننا ســـنقع في الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات السابقة عندما ربطت الحرية بالشعور، أو بالفعل الإرادي. بعبارة أخرى، يرفض مرلو-بونتي تفسير أو

(109) Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 313.

(110) Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), p 209.

(111) Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), p. 344.

(112) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 265.

فهم الحرية وفق أي مبدأ، وإنما ينظر إليها، على اعتبار أنها وجود-في-العالم.

يبين لنا باسكال دوبون أن سارتر جعل من الحرية مجرد حرية الحكم، أو الاختيار، فحصرها في نعم ولا، وهي في نظره حرية محض ترتبط بالداخل، وليست حرية منخرطة من خلال الوجود الفعلي في العالم. كما أنها حرية تجعل غايتها تجاوز حدودها من خلال عدمها، وليست حرية ترافق حركة العالم[113]. وهذا المفهوم الأخير للحرية هو الذي تتحدث عنه فينومنولوجيا مرلو-بونتي، لأنها حرية الوجود-في-العالم، حرية الممارسة والفعل التي تظهر في أشكال متنوعة، فهي أحيانًا تكيف مع أحوال وعوائق معينة، وهي أحيانًا أخرى تحقيق لبعض المقاصد والأهداف. فالحرية عند مرلو-بونتي، ليست مشروطة ولا غير مشروطة، أي ليست مقيدة ولا مطلقة، إنما هي نمط من الوجود-في-العالم.

يتضح مما سبق أن الحرية في نظر مرلو-بونتي، شعور بالذات في وقت تكون فيه تعبيرًا عن الوجود-في-العالم. وكما كان مرلو-بونتي يرفض دائمًا التفسير السببي، مثلما رأينا مع السلوك والإدراك وعملية التكلم، وغيرها من المسائل، كذلك يفعل بالنسبة إلى مسألة الحرية، لأنه يرفض أن ينظر إلى الإنسان على أنه شيء مثل بقية الأشياء، وهي الفكرة التي يتحدث عنها دائمًا، خصوصًا عند حديثه عن الجسد الذي يقول في شأنه: «كي يستطيع شيء ما في الخارج أن يحددني (بالمعنى المزدوج للكلمة)، يجب أن أكون شيئًا مثل الأشياء. إلا أن حريتي وعموميتي، لا تقبلان الاحتجاب أبدًا، فهما لا ترضيان أن أكون حرًا في أفعال معينة وغير حر في أفعال أخرى»[114]. ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه حر أحيانًا ومقيد أحيانًا أخرى، مثلما فعلت الفلسفات السابقة التي نظرت إلى علاقة الإنسان والأحوال الخارجية على أنها علاقة تكامل أو علاقة تناقض، لكنها لم تنظر إليها على أنها علاقة وجود.

---

(113) Pascal Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 39.

(114) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 496.

على العكس من وجودية سـارتر التي تؤكد أن الوجود أسبق من الماهية، لأننا نوجد أولًا ثم نختار ماهيتنا التي نكون عليها، وهو ما يدل على أن الماهية مسـتقلة عن الوجود ومنفصلة عنه، ترى فينومنولوجيـا مرلو-بونتي أن ماهية الإنسان هي وجوده؛ فـ «كما يقول هوسرل، بحسب مرلو-بونتي، هناك (مجال للحرية) أو (حرية مشروطة) من دون أن تكون مطلقة داخل مجالها أو خارجه، مثلما أن المجال الإدراكـي ليس له حدود خطية، وإنما يكـون لدي إمكانات قريبة وإمكانات بعيدة»[115]، أي إنه لا يمكننا الحديث عن حرية مطلقة من دون الحديث عن حرية مقيدة، فـ «الاختيار الحقيقي هـو لطبعنا الخاص ولطريقة وجودنا في العالم»[116]. فمن الخطـأ أن ننظر إلى الأحوال والعوائق الموجودة في حياتنا على أنها تحد من حريتنا، بل إنها الحرية ذاتها، لأنها تعبر عن وجودنا في العالم الذي هو وجود لأجل الآخرين ووجود مع الأشـياء. لذلك، لا تعني الحرية انفصال الوعي عن العالم، إنما هي وعي موجود في العالم.

تأسيسًا على هذا القول، يظهر لنا أن مفهوم سارتر للحرية يندرج في إطار تمييزه بين «الوجود-لذاتـه» و«الوجود-في-ذاته»، وهو مفهوم يعطي الأولوية للوعي كوجود مسـتقل، من خلال اختيارنا الوجود الذي يتـلاءم مع إمكاناتنا وإرادتنا، أما إذا تبعنا مرلو-بونتي، فإننا «نختار عالمنا والعالم يختارنا»[117]، لأن وجودنا فـي العالم لا يرتبط بأي عوائق، وإن وجـدت فنحن لا نرفضها، وإنما نحاورها في إطار وجودنا معها، وتظهر حريتنا في هذا الموقف الكلي.

هكذا، نخلص إلى أن الحرية حتى ولو لم تكن مطلقة، لا يحدها شـيء، لأنها «توجد فـي كل مكان إذا أردنا، لكنها لا توجد فـي أي مكان»[118]. وهنا يقدم إلينا مرلو-بونتي تصوره للعلاقة الفعليـة التي تربط بين الحرية والعوائق، وكذلك بالقدرة علـى الاختيار، فيقـول: «إنني لا أفقد حريتـي عندما أحاول

(115) Ibid., p. 518.

(116) Ibid., p. 501.

(117) Ibid., p. 518.

(118) Ibid., p. 499.

أن أتجاوز وضعي الطبيعـــي والاجتماعي، لأنه ليس هناك شــيء يحددني من الخارج. ولكن هـــذا لا يعني في المقابـــل أنه لا يوجد شـــيء يجذبني، وإنما على العكس من ذلك، فأنـــا موجود خارج ذاتي، ومنفتـــح على العالم، ونحن موجودون مع بعضنا في العالم، ولسنا موجودين كأشياء. كما أنه ليس علينا أن نخشـــى من اختياراتنا أو أفعالنا، بحجة أنها تقيد حريتنا لأن اختياراتنا وأفعالنا هي من يحررنا من قيودنا»[119]، كمـــا أن انتماءنا إلى موقف تاريخي معين يعزز حريتنا ويدعمها.

يؤكـــد مرلو-بونتي أن للأفعال الحرة التي تصدر عن أي شـــخص، خلفية معينة هـــي خلفية التاريخ، لأن حركـــة الوعي مرتبطة بالتاريـــخ، ولا تكون في إطار مجرد وخاص. هنا يدرس انتماء الأشـــخاص إلـــى الطبقات، أكانت طبقة البرجوازيين أم طبقة البروليتاريا في النظام الرأســـمالي. فـــلا يقوم انتماء الفرد إلى طبقة معينة بحســـب وســـائل الإنتاج ولا الأرباح، وإنما «يقوم على اختيار وحرية أن أكون وعيًا لبرجوازي أو أكون وعيًا لبروليتاري»[120]، لأن الإنسان لا يمكنه أن ينفصل عن وعيه المرتبط بدوره بالوضع التاريخي الذي يحيط بالفرد، وبالتالي تكون مواقفه وآراؤه واختياراته كلها مرتبطة بهذا الوضع التاريخي. ولا يعني هذا أن مرلو-بونتي يفسر علاقتنا بالتاريخ تفسيرًا إما موضوعيًا وإما ذاتيًا، وإنما يفسرها تفسيرًا مزدوجًا، يعبر من جهة عن اختيارنا الذي يكون حرًا، لأنه تجسيد للوعي الخاص، ويكون من جهة أخرى مشروطًا بحركة التاريخ وطبيعة الأحوال التي يفرضها.

بهذا، يتجلى لنا البُعد الوجودي في مســـألة الحريـــة عند مرلو-بونتي، من ناحية ارتباط الحرية بالمواقف الوجودية التي لا تُعد مشـــروعات تثبت حريتي المطلقة، لكنها أحوال تكمل حريتي المشـــروطة وذلك «أن المشروع الفكري في النهاية اكتمال للمشـــروع الوجـــودي، لأنني أنا الذي أعطـــي حياتي معنى

(119) Ibid., p. 520.

(120) Ibid., p. 505.

ومستقبلًا. لكن هذا لا يعني أن المعنى والمستقبل مدركان، فهما ينبجسان من حاضري وماضيّ، وخصوصًا من طريقة تواجدي»[121]. وحتى لو كنت برجوازيًا أو بروليتاريًا، فليس لدي وعي بانتمائي إلى طبقة معينة فحسب، وإنما لدي كذلك مشروع فكري وجودي يبين كيفية وجودي مع الآخرين في العالم، وهو ما يسميه هايدغر «التخارج»، وهو مقابل للمصطلح التقليدي «التواجد» الذي يعني الكينونة-في-العالم. فكما يقول هايدغر، فـ«إن تخارج الإنسان هو تخارج تاريخي»[122]، أي هو استشراف الإنسان لمستقبله. أما التواجد عند مرلو-بونتي، فإنه مفهوم يرتبط بالتحديد بالحاضر والماضي، فأنا لدي وعي خاص، لكنه يبقى في النهاية مرتبطًا بالطبقة التي أنتمي إليها أو بالوضع التاريخي والاجتماعي العام. ويبين لنا عبد العزيز العيادي في كتابه **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة مرلو-بونتي** «أن الإنسان يقيم في مفصل العلاقة بين الحرية والحتمية، لأن ذلك قدره، ولسنا نعني بالقدر هنا قوة موضوعية مجردة، بها يتحدد معنى حياة الإنسان فيما هو منته إليه من قبل أو تنبض به الحياة، وهي تتحسس تشكيل مساراتها، إنما القدر هو ذاته هذه الحركة التي بها تنفلت الحرية مستديرة باتجاه الحتمية، وتستدير بها الحتمية لاحتضان الحرية، وتلك الحرية تغيرهما معًا»[123]. وهذا ما يبرر فعلًا حديث مرلو-بونتي عن الحرية في إطار الوجود-في-العالم، أي من خلال الوجود المتجسد-في-العالم، والذي هو بالدرجة الأولى وجود مع الآخرين، «فسواء أكنت أحدب أو جميلًا، فإنني لا أوجد من أجل ذاتي، وإنما على العكس من ذلك، فأنا أوجد من أجل الآخرين... كما أنني لست حرًا في تجاهل الآخرين»[124]. وهذا ما يوضح لنا مفهوم الحرية المشروطة عند مرلو-بونتي لأن الحرية تتحقق من خلال الوجود مع الآخرين، كما أن حريتهم كذلك تتحقق من خلال الوجود معي.

---

(121) Ibid., p. 510.

(122) Martin Heidegger, *Questions III*, trad. André Préau, Julien Hervier et Roger Munie (Paris: Gallimard, 1966), p. 110.

(123) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 101.

(124) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 497.

بناء على ما سبق، يتضح لنا أن مرلو-بونتي يقدم حلًا وسطًا لمسألة الحرية، من خلال فكرة الوجود في العالم فالإنسان لا يكون حرًا حريةً مطلقةً، ولا هو مقيد بصورة كلية، وإنما هو حر حرية مشروطة بأوضاع وأحوال الوجود في العالم، أي إن حريتنا هي بمنزلة قصدية أصلية متجهة نحو العالم.

5 - الزمانية

تنوعت مشكلات الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي، فارتبطت بالجوانب المعرفية والجوانب الوجودية، وخصوصًا المشكلات التي تتعلق بالذات العارفة من جهة، وبوجودها من جهة أخرى. لكن ما نلاحظه على فلسفة مرلو-بونتي المتأخرة هو أنها أخذت منحًى وجوديًا أنطولوجيًا من خلال بحثها في موضوعات تندرج في هذا السياق، مثل الوجود واللغة والزمان. وبالنسبة إلى موضوع الزمان، لا يمكن فهمه من دون فهم المواقف السابقة، ولاسيما موقف إدموند هوسرل، وصاحب كتاب **الوجود والزمان** مارتن هايدغر.

تربط الفينومنولوجيا الترنسندنتالية الزمان بالوعي، لأن المفهوم الحقيقي للزمان يوجد في ذلك المجال الحيوي الذي يمثل الخبرة الخالصة للأنا المتعالي. ويميز هوسرل بين نوعين من الزمن: «**أحدهما موضوعي وثانيهما مثالي أو محايث. ولفهمهما نعود إلى المثال الآتي: فعندما نتحدث عن مكعب مثلًا، نقول إن الزمان يرتبط بوجود المكعب كما يرتبط بإدراك هذا المكعب**»(125). وما دام الإدراك يكون نتيجة الدور الذي يؤديه الوعي في عملية المعرفة، فإننا نُسقط هذا المفهوم على الزمان، فيصبح الزمان مثاليًا مجردًا، ميزته أنه يحمل اتصالًا أو قصديةً بين الوعي وموضوعه، لذلك يقول برغسون: «إن الزمان هو بمنزلة وعي مباشر»(126). لكن السؤال الذي يُطرح هنا: هل الشعور بالزمان هو الزمان ذاته، أم أنهما شيئان مختلفان؟

---

(125) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 36.

(126) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 9ème éd., quadrige, grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2007), p. 36.

خصص مرلو-بونتي جزءًا مهمًا من كتاب فينومنولوجيا الإدراك لدراسة مسألة الزمان، وذلك تحت عنوان «الزمانية»، فناقش بعض المواقف السابقة، وتحدث عن مفهوم الزمان في العلاقة بالذاتية والوجود، فقال: «نحن مدعوون إلى إدراك الزمان والذات معًا، لأن بينهما اتصالًا داخليًا»[127]. ونعثر على فكرة الاتصال هذه أو الشعور الداخلي بالزمان لدى هوسرل وبرغسون، لكن مرلو-بونتي يرى أن الذات التي ترتبط بالزمان ليست هي الذات المتعالية الهوسرلية، ولا هي الدازين عند هايدغر، وإنما هي الذات الموجودة في العالم.

ترفض فينومنولوجيا مرلو-بونتي المواقف السابقة من الزمان، لأنها لم تفهم الزمان كما هو، وإنما حاولت أن تسقط مفاهيم معينة عليه. وهي ترفض أيضًا موقف كانط الذي يرتبط تحديدًا بحل مشكلة طبيعة المعرفة التي تندرج في إطار نظرية المعرفة، فكانط يرفض أن يكون الزمان مفهومًا إمبريقيًا مشتقًا من التجربة، وإنما هو، كما يقول: «تصور ضروري يشكل أساسًا لجميع الحدود. فليس بوسعنا أن ننسخ الزمان بالنسبة إلى الظواهر بعامة، على الرغم من أن بالإمكان تجريد الزمان من الظواهر، فالزمان إذًا معطى قبلي»[128]، أي إنه سابق على أي تجربة، فهو مبدأ عقلي أولي، ولا يمكن أن تتحقق المعرفة من دونه، بينما الزمان الذي تتحدث عنه فينومنولوجيا مرلو-بونتي يرتبط بالجانب الوجودي، لكن ليس الوجود منظورًا إليه نظرة كلية تصورية كما لدى هايدغر، وإنما الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود-في-العالم. وبالتالي، فالزمان ليس مبدأ عقليًا قبليًا، ولا هو لحظات متتابعة تربط الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل، ذلك أنه إذا افترضنا، كما يقول مرلو-بونتي، «أن الزمان يشبه النهر الذي ينساب من الماضي نحو الحاضر ثم المستقبل، ويكون الحاضر هو نتيجة الماضي، والمستقبل هو نتيجة الحاضر، فإن هذه الفرضية

(127) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 469.

(128) عمّانوئيل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989)، ص 64.

هي في الحقيقة غامضة جدًا»[129]، ويكمن غموضها في أنها لا تعبر عن المعنى الحقيقي للزمان، وإنما هي تتحدث عن الشعور بلحظات الزمان فحسب، فتتبّعنا لمجرى النهر مثل تتبعنا لمســار الزمان، أي إننا نحن الذين نحدد مجرى النهر ومصبه، من خلال حركتنا.

بهذا، يتجــاوز مرلو-بونتي كثيــرًا موقف هايدغر الــذي دخل في حوار مــع الميتافيزيقية الغربيــة من أجل نقد المفهــوم التقليدي للزمــان وتجاوزه، سواء أكان مع أرســطو أم هيغل أم حتى كانط؛ فقد رأى هايدغر أن الفلسفات الســابقة كلها عجزت عن تقديــم مفهوم واضح للزمان. وفي إطار ســعيه إلى فهم معنــى الكينونة، قام بالربط بين الدازين والزمــان، لكن الزمان لا يُفهم هنا على أنه ماهيــة الدازين، وإنما هو وجــود له. ولأن الزمان يُنظَــر إليه على أنه تزمن، «فــإن الزمانية متزمنة، وما يجعلها كذلك هو الإمكانية التي تشــكل منها ذاتها»[130]. وتظهــر علاقة الدازين بالزمان لدى هايدغــر، من خلال «الهم» أو «الاهتمام» الذي هو القاســم المشترك بين جميع الحالات التي تعبّر عن وجود الدازين. وبالفعل، يقــول هايدغر: «إن البنية الأساســية لوحدة الهم تكمن في الزمانية»[131]. وبناء عليه، فإن الزمان هو بمنزلة أفق متعالٍ لبلوغ معنى الكينونة. وهنا يظهر لنا الفرق بين هايدغر وهوســرل؛ فالتعالي عند هوســرل يكون نحو الأنا، أما عند هايدغر فيكون نحو الكينونة. أمــا النظر إلى الزمان عند هايدغر، فيكون من خلال المستقبل، لأنه الأفق الوحيد الذي يحيلنا على معنى الكينونة. وهنا بالذات، يختلف مرلو-بونتي مع هايدغر؛ فتحليل الزمان لدى مرلو-بونتي يبين أنه مرتبط بالوجود في موقف، أي فــي الزمن الحاضر، لأن الحاضر، كما يقول مرلو-بونتي، هو بمنزلة «المنطقة التي يتطابق فيها الوجود والوعي»[132].

إن ربط هايدغر مفهوم الزمان بالمستقبل راجع إلى اعتباره أن الدازين كائن

(129) Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 387.

(130) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 389.

(131) Ibid., p. 387.

(132) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 485.

تاريخي يتميز من الموجودات الأخرى التي ليست من نوع الآنية، كالأشياء مثلًا، وهو يقول: «إن تحليل تاريخانية الموجود الإنساني يسعى كي يبين أن الدازين ليس زمانيًا لأنه يوجد في التاريخ، ولكن على العكس من ذلك، فهو لا يمكن أن يوجد إلا تاريخيًا، وإن أساس وجوده زماني»(133). وهذا الزمان هو الزمن المستقبل وليس الحاضر، لأن الحاضر لا يرتبط إلا بالموجودات الأخرى. والزمان التاريخي هو الذي يدل على اهتمام الموجود الإنساني بوجوده، وهذا المفهوم هو الذي لقي اعتراض مرلو-بونتي الذي يقول عنه: «إن الزمان التاريخي عند هايدغر الذي ينساب نحو المستقبل مستحيل، بحسب فكرة هايدغر نفسه؛ إذ كيف نعبر عن رؤية الزمن من جهة الحاضر وكيف نخرج نهائيًا من هذا الزيف؟ إننا متمركزون دائمًا في الحاضر»(134). وبالتالي يصبح المفهوم الجديد للزمان هو التعبير عن الوجود الحاضر في العالم، من دون النظر إلى الزمان كأنه مجموع لحظات متتالية، لأن «الزمان ليس صيرورة حقيقية أعمل على تسجيلها، وإنما يتولد من خلال علاقتي بالأشياء»(135). وإجمالًا، لم تدرك المواقف السابقة كلها، في نظر مرلو-بونتي، تلك العلاقة الموجودة بين الوعي والزمان والأشياء.

يرفض مرلو-بونتي النظرية التي يقدمها بعض علماء النفس المعاصرين، من غير علماء النفس الجشطلت الذين يفسرون الحوادث الحاضرة بأخرى ماضية، أو ينظرون إلى المستقبل تأسيسًا على وقائع حاضرة من خلال المقارنة بينهما، ويقول عن ذلك: «إن الماضي والمستقبل لا يمكن أن يكونا مفهومين بسيطين نكونهما من خلال تجريد إدراكاتنا وذكرياتنا، كما أنهما ليسا تسميات بسيطة نطلقها على السلسلة الفاعلة لحوادث نفسية»(136). إن الزمان كلي وليس مجموع أجزائه، ولكن هذا لا يعني أن مرلو-بونتي يرفض النظر إلى الزمان من

(133) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 441.

(134) Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 489.

(135) Ibid., p. 471.

(136) Ibid., p. 477.

خلال حدود معينة، لكن مـا يرفضه هو النظر إلى الزمـان على أنه تركيب بين لحظـات أو أبعاد، فلا نقول في نظـره إن الزمانية هي لحظـات متتابعة، وإنما نقول: «إنهـا الحركة الوحيدة التي تحتوي أجزاءها فـي ذاتها، وهي مثل حركة الجسـد التي تغطي جميع التقلصـات العضلية التي تكـون ضرورية من أجل تحققهـا»[137]. وكي نصل، بحسـب مرلو-بونتي، إلى هـذا المفهوم الحقيقي للزمان، يجب أن نتجه إلى خبرتنا بالزمان. وهنا يؤكد باسكال دوبون أن مفهوم الزمانية في فينومنولوجيا مرلو-بونتي يجسـد ذلك الترابط بين الذات والعالم، النفس والجسد، الأنا والآخر. ولا يكون الوعي مؤسِسًا للزمان وإنما هو مرتبط به، ولا يمكن أن ينبثق منه، على الرغم من أنه لا يمكن أن يوجد من دونه[138]. إن الزمان الحقيقي، كما تبين لنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي، ليس الزمان الواعي ولا الزمان المتعالي، وإنما هو زمان الوجود-في-العالم.

ثالثًا: فينومنولوجيا الكلام

1 - العودة إلى الذات المتكلمة

سـعت الفينومنولوجيـا الجديـدة عنـد مرلو-بونتي إلى حـل كثير من المشـكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسـفة المعاصرة، من بينها علاقة الذات بالموضـوع، ووجود الذات في العالم، وذلـك من خلال مقولة «الوجود المتجسـد»، وهي الغاية ذاتها التي عملـت فينومنولوجيا الكلام على تحقيقها، لأن الكلام هو أحد أهـم المظاهر التي تعبر عن الوجود-في-العالم، وهذا يمثل تحولًا مهمًا في البحث اللغوي المعاصر، لأنه فتح مجالًا للدراسـة كان مغيبًا، خصوصًا عندما نعرف أن الدراسـة العلمية، أو ما يسمى اللسانيات، أخذت الاهتمام الأكبر من الفلاسفة وعلماء اللغة المعاصرين.

لا يحمل البحث الفلسفي المعاصر تلك المشكلات التقليدية، مثل مشكلة

---

(137) Ibid., p. 482.

(138) Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, p. 58.

علاقة الأسماء بالأشياء[139] التي طرحت لدى بعض فلاسفة اليونان، أو مثل مشكلة أصل اللغة التي طرحت لدى بعض علماء اللغة المسلمين[140]، وذلك يعود إلى تنوع مباحث الفلسفة المعاصرة، وظهور مشكلات جديدة في اللغة، وهذا ما يجسده تنوع واختلاف التوجهات التي تهتم بدراستها. لذا نجد أن المقاربة المرلو-بونتية ليست مقاربة علمية صارمة، ولا مجرد تأمل ميتافيزيقي، وإنما هي بمنزلة طرح جديد يتناول مسألة اللغة، وذلك بالعودة إلى الكلام أو الذات المتكلمة، وهذا ما يصرح به مرلو-بونتي بقوله: «إننا نتخذ من الكلام موضوعًا للدراسة»[141]، وذلك من خلال تتبعه كلمات الذات ووصف خبرتها الحية بالواقع المعيش، التي لا تنفصل علاقاتها بالذوات المتكلمة الأخرى وبالتالي بالعالم.

إذا كان الموقف الفلسفي لا يتأسس من فراغ، فإن هذا بالضبط ما ينطبق على فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي، لأنه استلهم الكثير من الأفكار والمفاهيم من مؤسس الفينومنولوجيا إدموند هوسرل، ومن مؤسس علم اللغة

---

(139) يتحدث أفلاطون في محاورة كراتيليوس عن مشكلة علاقة الأسماء بالأشياء بين النظرية الاصطلاحية والنظرية الطبيعية، فيقول على لسان هوموغينس: «كثيرًا ما ناقشت هذه المسألة مع كراتيليوس وآخرين، ولكن لم أستطع أن أقنع نفسي بأنه يوجد هناك أي مبدأ آخر للصواب في الأسماء غير الاصطلاح والاتفاق. إن كل اسم نطلقه في رأيي، هو الاسم الصحيح، وإذا غيرنا هذا (الاسم) وأطلقنا آخر فإن الاسم الجديد صائب صواب الاسم القديم، فنحن كثيرًا ما نغير أسماء عبيدنا، والاسم (الجديد) الذي نطلقه صالح صلاحية القديم، لأنه لا يوجد اسم أطلقته الطبيعة على أي شيء، فكلها اصطلاح وعادة عند مستعمليها»، انظر: أفلاطون، محاورة كراتيليوس: في فلسفة اللغة، ترجمة عزمي طه السيد أحمد (عمان: منشورات وزارة الثقافة الأردن، 1998)، ص 92.

(140) ابن جني من أبرز علماء اللغة المسلمين الذين اهتموا بدراسة مشكلة أصل اللغة، ويقول: «أكثر أهل النظر يرون أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي (وتوفيق)، إلا أن أبا علي رحمه الله قال لي يومًا هي من عند الله واحتج بقوله سبحانه: (وعلم آدم الأسماء كلها)، وهذا لا يتناول موضع الخلاف وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة، فإذا كان ذلك محتملًا غير مستنكر سقط الاستدلال به وقد كان أبو علي رحمه الله أيضًا قال بالتواضع والاصطلاح، وهذا أيضًا رأي أبي الحسن»، انظر: أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952)، الجزء الأول، ص 40-41.

(141) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 33.

DOT• نقطة

الحديث فرديناند دو سوسير، على حد سواء، إلا أنه تمكن من تجاوز كثير من المفاهيم الهوسرلية، ودخل في حوار مع اللسانيات، وهذا ما مكنه من بناء موقف جديد خاص به، جعله ينحت مصطلحات جديدة تشترك في قاسم مشترك واحد، هو العودة إلى الكلام، أو ما يسمى فينومنولوجيا الكلام، وهي فينومنولوجيا لا تقل أهمية عن الجانب العلمي في دراسة اللغة الذي تمثله اللسانيات بالتحديد، والتي اهتم بها علماء اللغة المعاصرين اهتمامًا كبيرًا، على العكس من المنظور الفينومنولوجي في دراسة اللغة، ليس عند مرلو-بونتي فحسب، وإنما كذلك عند هوسرل وهايدغر، هذا المنظور الذي لم يأخذ نصيبه من الدراسة.

يبين لنا مرلو-بونتي، في مقالة عنوانها «حول فينومنولوجيا اللغة» من كتاب علامات، موقف هوسرل من الكلام، ويلاحظ أن هناك تحولًا في موقفه من اعتبار الكلام، كأحد الأشياء أو الموضوعات التي يبنيها الوعي إلى اعتباره بمنزلة جسد للفكرة. ونظرًا إلى أنه لم يطور بحوثه في شأن هذا التصور الأخير، فإن الكلام لديه أخذ وجودًا مثاليًا[142]. أما مرلو-بونتي، فقد أكمل ما بدأه هوسرل، أي البحث في الكلام كخبرة للذات المتكلمة، إلا أن ما يميزه من هوسرل هو أنه ربط بحثه في الكلام بالحقائق العلمية المعاصرة في ميدان اللغة، فكان أن اكتشف في الكلام ما لم يكتشفه هوسرل، لكن لا يمكن أن يتضح لنا موقف مرلو-بونتي من الكلام إلا من خلال مقارنته باللسانيات عند دو سوسير، نظرًا إلى وجود الكثير من جوانب الاختلاف بينهما، خصوصًا من ناحية موضوع الدراسة.

ظهرت اللسانيات في أوائل القرن العشرين على يد اللغوي السويسري فرديناند دو سوسير، فكانت بمنزلة نقطة تحول بارزة في ميدان الدراسات الآنية أو الوصفية، وذلك نتيجة التطورات العلمية الحاصلة في ميدان العلوم التجريبية؛ فقد أراد دو سوسير أن يجعل من اللغة موضوعًا مستقلًا قائمًا في

---

(142) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 106.

حد ذاته، من خلال النظر إليها على أنها ظاهرة مستقلة عن غيرها من الظواهر الأخرى، وهذا ما أدى به إلى القول بفكرة «نظامية اللغة»، أي إن اللغة نظام من العلامات اللغوية التي تربط بينها علاقات داخلية، وهنا يتضح الموضوع الذي يختص الألسني بدراسته، فيقول دو سوسير: «إن قسمي اللسانيات يحددان على التوالي موضوع دراستنا، فلدينا أولًا «اللسانيات الآنية»؛ وهي تشمل العلاقات المنطقية والنفسية التي تربط بين ألفاظ النظام اللغوي والتي يجمع بينها الوعي الجماعي نفسه، وهناك ثانيًا «اللسانيات التاريخية»؛ وهي تدرس على العكس من ذلك العلاقات القائمة بين الألفاظ التي لا يجمع بينها الوعي الجماعي نفسه، فهي موجودة من دون أن تشكل في ما بينها نظامًا»(143). وهذا النظام هو ما يسمّيه دو سوسير اللسان، لأن اللغة تنقسم جانبين، يسمى الأول بـ «اللسان»، ويمثل الجانب الاجتماعي في اللغة. أما الثاني، فهو «الكلام»، وهو الجانب الفردي منها، ويتخذ دو سوسير من اللسان موضوعًا للسانيات، ويخرج الكلام من هذا الموضوع؛ وذلك لأنه يرتبط بالذات المتكلمة، وهنا بالضبط تكمن نقطة الاختلاف الجوهرية بين دو سوسير ومرلو-بونتي.

ترفض فينومنولوجيا الكلام هذا الفصل الكلي بين الجانبين التزامني والتعاقبي، أو الآني والتاريخي، بحجة أن ماضي اللغة كان في لحظة معينة حاضرها؛ فحتى لو كانت اللغة نظامًا ثابتًا من العلامات، فإن هذا النظام لا يمكن دراسته في معزل عن تاريخه، وبالتحديد عن الذات التي تتكلم. وهنا يؤكد مرلو-بونتي «أن اللغة لا توجد في اللحظة التي تؤدي فيها وظيفة معينة، أو هي مجرد نتيجة بسيطة لماضٍ موجود خلفها، بل إن هذا التاريخ هو الأثر المرئي لسلطة لا يمكن تجاوزها»(144)، وهي سلطة تفرض علينا التوجه إلى الاهتمام بالكلام الذي أهملته اللسانيات المعاصرة، في حين يجزم باسكال دوبون، بأن على الرغم من تأثر مرلو-بونتي بالكثير من المبادئ التي وضعها دو سوسير، فإنه رفض بعضها، ولا سيما ما تعلق بموضوع الدراسة، وفيها يقول:

---

(143) Ferdinand de Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1972), p. 140.

(144) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 32.

«إن تاريخ اللغة هو الذي يحدد الكيفية التي تكون عليها فكرة اللغة كلسان، كما أنه هو الذي يحدد مميزاتها النظامية»(145)، لذا فإن ما تؤكده فينومنولوجيا الكلام هو التقاطع والمعكوسية بين التزامن والتعاقب.

إن متتبع مؤلفات مرلو-بونتي يلاحظ الاهتمام الكبير الذي أولاه للسانيات، إذ خصص مثلًا في المحاضرات التي ألقاها في «الكوليج دو فرانس»، عددًا من المحاضرات لمناقشة أفكار عدد من علماء اللغة المعاصرين، من أمثال فرديناند دو سوسير ورومان جاكوبسون وهمبولت وغيرهم، ولذلك لم يخف إعجابه بالبحوث التي قدمها هؤلاء العلماء وتأثره بها، وهي الفكرة التي تحدث عنها شاركوسات، إذ يؤكد أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين مرلو-بونتي وبعض علماء اللغة، خصوصًا نعوم تشومسكي وإميل بنفنست. وبالفعل، تحدث تشومسكي في نظرية «النحو العام» عن الجانب الإبداعي في لغة الذات المتكلمة، وهو ما فعله مرلو-بونتي. كما أن هناك قرابة بين مرلو-بونتي وبنفنست الذي يرفض فكرة دو سوسير القائلة بأن الكلمة هي التي تحمل معناها، ورأى أن المعنى يفهم من سياق الكلام(146). لكن على الرغم من جوانب الاتفاق بين مرلو-بونتي وعلماء اللغة، تبقى نقطة الاختلاف الرئيسة بين فينومنولوجيا الكلام واللسانيات متعلقة بموضوع الدراسة.

يعيب مرلو-بونتي على اللسانيات نظرتها إلى اللغة على أنها لسان أو نظام ثابت من العلامات، لأن هذه النظرة تتجاهل في نظره القدرات والإمكانات الموجودة في الكلام الصادر عن الذات المتكلمة. وإذا كانت لسانيات دو سوسير تدرس اللسان في بنيته الداخلية، على اعتبار أنه علاقة بين علامات أو بين دوال ومدلولات، فإن ما تهتم فينومنولوجيا الكلام بدراسته هو الكلام كملكية للذات المتكلمة ونبرة الصوت وكيفية ترتيب أقوال الذات. وضد تمييز دو سوسير بين اللسانيات والكلام، يؤكد إيتيان بانبونيه أن فينومنولوجيا

(145) Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2007).

(146) Jean-Pierre Charcosset et Maurice Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques, œuvres et opuscules philosophiques* (Paris: Hachette, 1981), p. 53.

مرلو-بونتي تبين لنا أن اللســان محاط بالكلام، وأن الكلام بدوره يعتمد على القدرة التعبيرية التي يوفرها اللسان[147]. كما يؤكد عبد العزيز العيادي أن التأثير المتبادل بين اللسان والكلام ما هو إلا وجه من أوجه إرباك الثنائيات التي كثيرًا ما واجههــا مرلو-بونتي، ولذلك حتى وهو يعود إلى اصطلاحات سوســيرية، فإننا نجده يعمل دائمًا على جعلها موضع جدال، كما هو الشأن في العلاقة بين التزامني والتعاقبي اللذين يلتقيان ويطوق أحدهما الآخر، حيث لا ينغلق النسق ولا يتحول التطور إلى ثبات[148].

تعبّر فينومنولوجيا الكلام عن ذلــك الجهد في تحويل البحث اللغوي من اللســان إلى الكلام، وســعى مرلو-بونتي إلى تكوين فكرة لغة ممكنة تتشكل بالاعتماد على ما يســميه «اللغة الراهنة» التي هي لغة الذات المتكلمة، ويحدد مرلو-بونتي دور الدراسة اللسانية، في كونها وسيلة منهجية غير مباشرة تجعلنا نوضح من خلال وقائع اللغة الأخرى، هــذا الكلام الذي يتلفظ داخلنا، والذي نحن متصلون به، من خلال رابط سري حتى في أثناء عملنا العلمي[149]. وهذا ما يبين لنا أن فينومنولوجيا الكلام تســعى من خلال العــودة إلى كلام الذات المتكلمة إلــى الاحتكاك باللغة العادية [150] المســتعملة التي هي أفعال لغوية، تحمل معنى قصديًا وجهته العالم، وهذا يوضح لنا أكثر طبيعة اللغة ودور الذات المتكلمــة في تحديد هذه الطبيعة، وهو ما يحســب لمصلحــة الفينومنولوجيا الجديدة مقابل الدراسة العلمية للغة؛ «فمن وجهة نظر فينومنولوجية، أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستعمل اللغة كوســيلة للتواصل في توحد حي، فإن

---

(147) Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), p. 228.

(148) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 269.

(149) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, pp. 23-24.

(150) من بين أبرز فلاســفة اللغة المعاصرين الذين اهتموا بدراســة اللغــة العادية، نجد لدفيغ فتغنشتاين الذي يقول في الرســالة المنطقية الفلسفية: «يملك الإنســان القدرة على بناء اللغة من خلال الإمكانات التي تســمح له بالتعبير عن المعاني كلها، حتى ولو لم تكن لديه فكــرة عما تعنيه كل كلمة، ولا كيف تعني، مثلما أنه يتكلم مــن دون معرفة بكيفية تكون الاختلافات بيــن الأصوات، إلا أن اللغة المستعملة هي بمنزلة جزء من التنظيم الإنساني، وليست أقل منه تعقيدًا»، انظر: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophique* (Paris: Gallimard, 1993), p. 50.

اللغة تعثر علـــى وحدتها: فلا تكـــون نتيجة لماضٍ فوضوي لحوادث ألســـنية مســـتقلة وإنما تكون كنظام تلتقي جميع عناصره في جهد تعبيري خاص يتجه نحو الحاضر أو المســـتقبل»[151]. وإذا أردنا أن نتعرف إلى طبيعة اللغة، فليس علينا أن ندرس حاضرها الذي هو نتيجة تراكمـــات الماضي، أي اللغة كوجود مستقل عن الذات فحسب، وإنما علينا التوجه أيضًا إلى أقوال الذات وكلماتها التـــي لا تحمل معناها في ذاتهـــا، وإنما قد يكون المعنى مؤجـــلًا، بل حتى إن الذات أحيانًا لا تفهم معنى كلماتها، إلا في أثناء الكلام أو حتى بعد الكلام.

يتضح لنا مما ســـبق أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي فلسفة للتواصل بامتياز؛ لأنها تدرس باهتمام كبير فعل التخاطب بين الـــذوات المتكلمة، فحتى لو كان لكل شخص أســـلوبه الخاص في الكلام الذي يرتبط بمعيشه النفسي، فإن هذا الجانب لا ينفصل عن جانب آخر لا يقل أهمية، ألا وهو الذاتية المتبادلة، وهذا ما يؤكده مرلو-بونتي بقوله: «عندمـــا أتكلم أو عندما أفهم، فإنني أختبر حضور الآخرين في ذاتي أو حضوري في الآخريـــن»[152]، وهنا يتضح لنا أن اللغة هي مجال منفتح يحقق وجود الذات بالنســـبة إلى ذاتها، وبالنسبة إلى الآخرين فهي ليســـت كيانًا جامدًا مثلما تنظر إليها اللســـانيات، كما أنها «ليســـت سجنًا نحن محبوســـون فيه»[153]. واللغة في فينومنولوجيا مرلو-بونتي ليســـت خطابًا كما ينظـــر إليها فوكو عندما يقول «إن اللغة قبل كل شـــيء هـــي خطاب»[154]؛ لأن دراسة اللغة في هذه الحالة تكون على طريقة الحفر الأركيولوجي في الأرشيف الذي هو كيان مســـتقل عن الذات. لذا، يعطي فوكو الأولوية في الدراسة للغة المكتوبة على اللغة المنطوقة، أما اللغة التي تتحدث عنها فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي، فتُدرس بتتبع العلامات والكلمات المنتشرة بطريقة عفوية في أقوال الذات الموجودة في العالم، مع ذوات مكتملة أخرى.

---

(151) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.

(152) Ibid., p. 121.

(153) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 146.

(154) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), p. 249.

ترفع فينومنولوجيا مرلو-بونتي شعار العودة إلى الكلام بدل اللسان، وتمثل الدعوة إلى هذه العودة في حد ذاتها انتصارًا لفلسفة أرادت أن تبين لنا أن الكلام لا يقل أهمية عن اللسان. الفينومنولوجي يعمل على استقصاء عفوية الكلمات، مقابل نسقية العلامات، ومرلو-بونتي يصف لنا هذه العفوية بقوله: «إنني أتكلم وأعتقد أن فؤادي يتكلم، أتكلم وأعتقد أنني عندما أتكلم، فأنا أتكلم، كما أعتقد أن أحدًا يتكلم في داخلي أو أن أحدًا يعرف ما سأقوله، قبل أن أقوله، وهذه الظواهر كلها كثيرًا ما تكون متداخلة، تحتاج إلى مركز مشترك»[155]. كما أن وصف حالات التكلم هذه يدل على تمكن فينومنولوجيا مرلو-بونتي من سبر أغوار الكلام، وبالتالي إيجاد روابط وجودية في كلام الذات وبين الذوات المتكلمة، جعلتها تضفي من خلال عفوية التكلم وانفتاح اللغة وإبداع المعاني، مشروعية أكثر على الذات وكلامها.

بالاتفاق مع مرلو-بونتي، كان هايدغر قبله يدرس ظاهرة الكلام، ليس كموضوع متمثل، وإنما كوجود قائم في ذاته، وهذا ما يؤكده في قوله: «ما نريد أن نتتبعه هنا هو الكلام فحسب، الكلام نفسه هو: الكلام ولا شيء سوى ذلك أو في خارجه، فالكلام في ذاته هو الكلام»[156]، والكلام الذي يبحث عنه هايدغر ليس هو الكلام بالمفهوم الشائع الذي هو تعبير عن أفكار، أو الذي ينسب إلى الفعل الإنساني، الذي يكون فيه الدازين هو المتكلم: «إن الكلام، هو تلك اللحظة التي يحدث فيها الانفتاح على الكينونة في العالم، لأنه يجسد في بنيته الجوهرية ذلك البناء الأساس للدازين»[157]. إن معنى الكينونة ينكشف إذًا، في نظر هايدغر، في فعل التكلم، ولا يكون الدازين هو من يتكلم، وإنما الكلام هو المتكلم.

---

(155) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 27.

(156) مارتن هيدجر، إنشاد المنادي: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، ترجمة بسام حجار، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 8.

(157) Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. Vezin, p. 207.

على الرغم من هذا الاتفاق، أو القاسم المشترك بين هايدغر ومرلو-بونتي، أي العودة إلى الكلام كموضوع للدراسة، هناك اختلاف واضح بينهما هو أن هايدغر يفصل الكلام عن الذات في حين ينظر مرلو-بونتي إليه في ارتباطه بالذات المتكلمة وعلى الرغم من أن هايدغر ربط الكلام بالكينونة-في-العالم، فإنه كان يفتقد ذلك الجسد الذي تُصرّ عليه فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي، لأننا، كما يقول هذا الأخير: «نحيا في عالم يكون الكلام فيه هو المؤسس»[158]، كما أن «الكلام هو مركبتنا للتوجه إلى الحقيقة، مثلما أن الجسد هو مركبة الكائن في العالم»[159]. إن العودة إلى الكلام هي إذًا عودة إلى الإدراك، وإلى الخبرة وإلى التاريخ، والفلسفة تصبح حينذاك كلامًا والكلام فلسفة. والكلام ليس هو الألفاظ فحسب، وإنما هو الجسد الذي يجمع بين الوعي والكلمة والجسد والتاريخ والعالم. لذلك لا يمكننا أن نشبه الكلام عند مرلو-بونتي بفكرة المثال عند أفلاطون، ولا بفكرة المطلق عند هيغل، ولا حتى الكينونة عند هايدغر، وإنما هو فلسفة جديدة؛ عودة إلى الذات المتكلمة الموجودة في العالم، وعودة إلى «لغة ما قبل اللغة»[160]. أما عبدالعزيز العيادي، فيرى أن هذه العودة الفلسفية هي تأكيد ما في الكلام من توتر وجدة وتلقائية، وطاقة وتعبيرية، فالكلام هو المحجر الذي تلتقي فيه الألفاظ بالمقاصد، من دون أن يكون أي منهما تام التكوين[161].

2 - اللغة والفكر

تعبر أغلب مؤلفات مرلو-بونتي، خصوصًا المتأخرة منها، عن هاجس اللغة الذي أصبح يطبع اهتمامات الفينومنولوجيا الجديدة. فقد سعت اللغة إلى حل بعض المسائل العالقة، مستفيدة في الوقت نفسه من بعض المفاهيم

(158) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 214.

(159) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 181.

(160) Ibid., p. 22.

(161) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 263.

والحقائق العلميــة المعاصرة. وتعدّ مســألة علاقة اللغة بالفكــر[162] من أهم هذه المسائل؛ فالمواقف التقليدية الســابقة تنقسم موقفين، يقول الأول بأولوية الفكر على اللغة، أما الثاني فيؤكد أســبقية اللغة على الفكر، والقاسم المشترك بين هذيــن الموقفين هو الفصل التام بين اللغة والفكر لأنهما كيانان مســتقلان ومختلفان، وهذا بالتحديد ما ترفضــه الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وتحاول تجاوزه، فكيــف تنظر إلى العلاقة القائمة بين اللغــة والفكر؟ وما هو الجديد الذي يحمله هذا الموقف؟

لا يمكننا الحديــث عن التمييز بيــن اللغة والفكر مــن دون الرجوع إلى تلك القسمة التي أقامها ديكارت بين النفس والجســد، عندما يقول: «وهكذا، يتبين لنا أن الأخطاء التي نقع فيها في الســنوات الأولى من حياتنا ترجع إلى أن النفس محصورة في ارتباطها بالجسد»[163]. بعبارات أخرى، ما دامت اللغة من طبيعة الجسد والفكر من طبيعة النفس، كانت العلاقة بينهما هي علاقة انفصال، والأســبقية للفكر على اللغة، مثلما هي للنفس على الجسد، ولا يُنظر إلى اللغة هنا إلا باعتبارها وجــودًا خارجيًا للأفكار، ومجرد وســيلة للتعبير عنها. وبناء عليه يكون وجود المعاني وجودًا مســتقلًا عن الكلمات ومتميزًا منها من ناحية الطبيعة ومن ناحية الوظيفة أيضًا، ونجد أن هذا التمييز ســاد مدة زمنية طويلة، وهو تمييز رافقه اختلاف بين الفلاســفة والمذاهب، فالمذهب العقلاني يعطي الأولوية للفكر على اللغة، أما المذهب التجريبي فيؤكد أسبقية اللغة على الفكر.

يكمن خطأ هذا التصور التقليــدي في أنه لم ينظر إلــى اللغة والفكر في مجموعهما، فالمعنى في نظره يوجد داخل الكلمات، كما أن الكلام هو الوجود الخارجي لهذه المعاني، فالأفكار والكلمات شيء واحد، والعملية التعبيرية هي

---

(162) يحدد أرســطو موقفه من علاقة اللغة بالفكر في كتاب الشعر بقوله: «هناك فكر يبين لنا أن شــيئًا ما موجود أو غير موجود أو يكون لفظًا يحمل فكرة عامة، لأن من الصفات الملازمة للغة هو أنها قدرة على التعبير، وهو ما ســميناه من قبل ترجمة الأفكار بواســطة الكلمات، وتكون لها القدرة ذاتها، سواء أكان في الكتابات الشعرية أم في الكتابات النثرية»، انظر:
Aristote, *Poétique*, trad. J-Hardy, tel; 272 (Paris: Gallimard, 1996), p. 60.

(163) Descartes, *Les Principes de la philosophie*, p. 64.

نتاج هذا التكامل القائــم بينهما. يقول مرلو-بونتي في هذا الشـــأن: «إن الفكر والتعبير يوجدان معًا، والخبرة الثقافية تعمل على خدمة هذا القانون المجهول، مثلما يســتعد جســدنا فجأة لحركة جديدة في خبرتنا المعتادة»(164). إن الكلمة ليســت وجودًا خارجيًا للفكرة، وإنما هي وجود مكمل لوجود الفكرة، أي إن هناك قصدية متبادلة بينهما، وهذا البعد الجديد في العلاقة بين الفكر واللغة هو تجاوز للموقف التقليدي الــذي يفصل بينهما، وكذلك تجاوز للموقف العلمي الذي ينظر إلــى اللغة على أنها مجرد وســيلة للتعبير عن الفكــر، لذا إذا أردنا التعرف إلى كيفية ارتباط الأفكار بالكلمات، مــا علينا إلا أن نتوجه إلى خبرتنا الإدراكية بالتجربة التعبيرية التي هي موطن تلاحم الكلمات مع الأفكار.

بالعــودة إلى موقف مؤســس الفينومنولوجيا، نجد أنــه اهتم بالبحث في ماهية اللغة، أي في علاقتهــا بالوعي أو الأنا المتعالي، لذلــك فهو في بحوثه اللغوية، ولا سيما في كتاب أبحاث منطقية، ينظر إلى كلام الذات، أو ما يسميه «التعبير»، على أنه مرتبط بالوعي، وهو يصرح بذلــك قائلًا: «يكون التعبير في علاقة ثابتة بالمعنى من خلال الفكر الذي يحمل المعاني. وبالتالي، فهو يعمل بطريقته الخاصة على تشــكيل التعبيــر كما يريد»(165). ولا ينكــر مرلو-بونتي علاقة التعبيــر بالفكر، لكنه يتحفظ عــن أولوية الفكر، خصوصًــا في ارتباطه بالوعي الخالص لأننا نتجاوز وجــود «الكلمات التي هي ‹قلعة الفكر›، والفكر لا يبحث عن التعبير إلا لأن الكلمات تُفهــم من خلاله»(166)، كما يضيف: «إن الفكر والكلام كليهما يكمل الآخر، وكلاهما يقيم في الآخر على الدوام، إنهما يسندان وينعشان بعضهما بعضًا، فكل فكر يتجه إلى الكلام ويرجع إليه، كما أن الكلام يحيا في الأفكار وينتهي فيها»(167).

---

(164) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 209.

(165) Edmund Husserl, *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 99.

(166) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, pp. 213-214.

(167) *Ibid., p. 212.*

بناءً على ما سبق ذكره، يتضح لنا أن موقف هوسرل من علاقة اللغة بالفكر يندرج في إطار مبحث المعرفة، لأن الأفعال اللغوية ترجع إلى الأنا المتعالي، المؤسس لهذه الأفعال ذات الطابع الخالص، أما موقف مرلو-بونتي من هذه المسألة، فيتجاوز فلسفة الوعي هذه، ويتجه إلى اللغة الفعلية التي هي لغة الوجود في العالم، والتي يكون فيها الفكر متكلمًا والكلام مفكرًا، لذا يقول في نثر العالم: «يجب أن لا نفهم بأن اللغة عائق أمام الفكر، لأنه ليس هناك فرق بين فعل الاتصال به، أو التعبير عنه»(168). وهذا بمنزلة تحول من البحث في الفكر المحض الذي يتميز بالأولوية المعرفية في الفينومنولوجيا المتعالية، إلى البحث في التداخل والتكامل، الموجود بين الفكر واللغة في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي.

رأينا من قبل كيف ينظر مؤسس اللسانيات إلى اللغة على أنها نظام من العلامات، حيث يكون لكل علامة لغوية معنى خاص تعبر عنه. وهكذا يحدد موقفه من علاقة اللغة بالفكر فيقول: «يمكن تشبيه اللغة بالورقة: الفكر وجهها والصوت قفاها. فلا يمكن أن نقطع الوجه من دون أن نقطع في الوقت نفسه القفا. كذلك بالنسبة إلى اللسان، لا يمكن عزل الصوت عن الفكر، ولا الفكر عن الصوت»(169). ومع أن هذا الأمر يقرب ظاهريًا بين دو سوسير ومرلو-بونتي، في مسألة علاقة اللغة بالفكر، فإنه يحتوي في الحقيقة على عكس ما هو ظاهر، فموقف دو سوسير يندرج في إطار علمي، يتخذ من اللغة موضوعًا مستقلًا، أما موقف مرلو-بونتي فيندرج في إطار فينومنولوجي، يعمل على وصف خبرة التكلم. غير أن الفرق الجوهري بينهما هو أن الأول يرى أن اللغة وجود خارجي للفكر، أما الثاني، فيؤكد من ناحيته أن «الكلمة أو الكلام طريقة للتعبير عن موضوع أو فكر من أجل استحضار هذه الفكرة في العالم الحسي، ولا يكون الكلام مجرد غلاف للفكر وإنما هو رمزه أو جسده»(170). بكلمات

(168) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 26.

(169) Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 157.

(170) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 212.

أخرى، نحن، في نظر مرلو-بونتـــي، نفكر بالكلمات ونتكلم بالأفكار، والكلمة بالنســـبة إلى الفكرة كالحركة بالنسبة إلى الجســـد، وهذا ما يذهب إليه سارتر، حين يقول: «ليس هناك إرادة بلا فعل، مثلما ليس هناك فكر بلا لغة»[171].

هنا إذا عدنا إلـــى موقف هايدغر من هذه المســـألة، نجده يعبر عن تحول مهم في الدراسة من فكر اللغة إلى التفكير في اللغة، لأن اللغة هي درب يجب أن نسلكه كي نصل إلى حقيقة الكينونة، وهي ليست الوعي أو الذات كما كانت مع هوســـرل، فهايدغر يريد أن «يســـتمع إلى نداء اللغة، التي هي لغة الكينونة. ولذلك لا بد أن تتحدث إلينا اللغـــة، وأن تعبر لنا عن ماهيتها، لأن ماهية اللغة، هي لغة الماهية»[172]، وبالنســـبة إلى الفكر وعلاقته باللغة، فإن الفكر لا يكون فكرًا للذات، وإنما هو فكر الكينونة: «إنه يكمل علاقة الكينونة بماهية الإنسان، وهو لا يؤســـس ولا ينتج هذه العلاقة بذاته. إن الفكر محصـــور في الكينونة، وهو يرجع إلى ذاته من خلال الكينونة، وهو يتجلى في اللغة التي هي مســـكن الكينونة»[173].

أما الشيء الذي أثر في مرلو-بونتي ووجّه اهتمامه بالبعد الأنطولوجي في اللغة، فيقول عنه في المرئي واللامرئي: فـــ «اللغة هي التي تملكنا، ولسنا نحن من نملك اللغة. كما أن الوجود هو الذي يتحدث عنا، ولسنا نحن من نتحدث عن الوجود»[174]. ولا يمكن لهذا الاتفـــاق بين هايدغر ومرلو-بونتي أن يخفي جوانب الاختلاف بينهما، فإذا كان هايدغر يربـــط اللغة بالجانب الأنطولوجي وحده، وجاءت نظرته تصورية مجردة نتيجة ذلك، فإن اللغة التي يتحدث عنها مرلو-بونتي هي اللغـــة الفعلية التي هي لغة الذات المتكلمـــة، وإضافة إلى أن مرلو-بونتي كان على العكس من هايدغر، فإنه اســـتفاد من الدراسات العلمية

---

(171) Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940* (Paris: Gallimard, 1983), p. 51.

(172) هيدجر، نداء الحقيقة، ص 211.

(173) Heidegger, *Questions III*, p. 73.

(174) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 247.

المعاصرة في ميدان اللغة التي يتمثّل موقفها من اللغة في أنها تعبير عن علاقتنا، وعن وجودنا كذلك.

ارتبط موقف مرلو-بونتي من علاقة اللغة بالفكر بجهاز مفاهيمي خاص. فقد وضع بعض المصطلحات الخاصة التي تدل على التداخل الموجود بين الأفكار والكلمات بقوله: «إن العمليات التعبيرية تُنجز من خلال الكلام المفكِر والفكر المتكلِم، لا كما نقول عبثًا بين الفكر واللغة، أننا نتكلم لأنهما ليسا متوازيين، بل هما متوازيان لأننا نتكلم»[175]. فعندما نفكر فإننا نتكلم بصوت خافت، وعندما نتكلم فإننا نفكر بصوت عالٍ. لذا من الخطأ أن نتحدث عن علاقة أولوية بين الفكر واللغة، لأن الفكر هو الوجود الصامت للكلمات، والكلام هو الوجود الناطق للأفكار. ويعبر مرلو-بونتي عن هذه العلاقة أيضًا بـ «الكلام الفاعل» أو «اللغة المؤسِّسَة» (Langage Opérant) بسبب اهتمامه باللغة الأدبية التي تُظهر بوضوح هذه العلاقة، إذ يقول: «إن وظيفة الروائي لا تكمن في تقديم الأفكار فحسب، وإنما أيضًا في محاولة جعلها توجد أمامنا بنفس طريقة وجود الأشياء»[176]. وبذلك تشبه علاقة الفكر باللغة علاقة الوعي بالجسد، والجسد بالعالم، ما يعني أن مرلو-بونتي ظل وفيًا لمبحثي المعرفة والوجود في الوقت عينه.

إن اللغة فكر وكلام، وهي في الوقت نفسه لغة الخبرة المعيشة، وتتميز، من ناحية المعنى، من اللغة في لحظة زمنية معينة؛ لأن تاريخ اللغة هو التاريخ حيث تكون اللغة هي من تتكلم. وهنا، علينا أن نميز بين لغة الخبرة واللغة في أثناء الكلام، أو ما يسميه مرلو-بونتي «اللغة المتكلَمة» و«اللغة المتكلِمة»، بالرجوع إلى المثال التالي: ففي أثناء قراءتنا كتابًا في الفلسفة مثلًا، تكون لدينا لغة الخبرة المكتسبة التي نعتمد عليها في قراءة الكتاب، وهي اللغة المتكلمة، أما المعنى الذي يظهر في أثناء القراءة، فهو اللغة المتكلمة. وفي هذا يقول سارتر: «إن

(175) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 26.

(176) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 45.

الشـــاعر خارج اللغة لأنه يرى الكلمات بوجه مغاير، وكأنه غير مرتبط بالشرط الإنســـاني. فينظر إلى الكلام على أنه عائق»[177]، ولا يعني هذا أن هناك نوعين من اللغة، بل يعني أنهما مظهران للغة واحدة.

في هذا المجال، يؤكـــد شاركوســـات أن ثنائية الفكـــر المتكلم والكلام المفكـــر التي يتحدث عنهـــا مرلو-بونتي تحل مكان الحاضـــر والماضي، كما تعوض من الناحية الفلســـفية ثنائية الفاعل وغير الفاعل. ويبين أن علاقة الفكر والكلام عند مرلو-بونتي تشـــبه كثيرًا العلاقة بين الكلام والثرثرة عند هايدغر؛ أي بين الكلام الصحيح والكلام الخاطئ[178]. هكذا، يتوصل مرلو-بونتي إلى الجمع بين التعاقبـــي والتزامني، وبين الكلام والفكر في لغة «إنها اللغة الفاعلة، التي لا تحتاج كي تترجم إلى معانٍ وأفكار، إنها اللغة الشيء التي تكون بمنزلة ســـلاح وفي منزلة فعل، بمنزلة قـــدح أو بمنزلة إغراء. إنها تســـاوي بين جميع العلاقات العميقة للمعيشة، فهي لغة الحياة والفعل، وأيضًا لغة الأدب والشعر، أي إنها لوغوس لموضوع مطلق وشـــامل. إنها موضوع الفلسفة»[179]. وقد كان اليونان القدامى يســـتخدمون في هذا المجال مصطلح اللوغوس، للدلالة على العقل وعلى اللغة معًا.

3 - المعنى والدلالة

عرّفنا من قبل أن الكلام ليس مجرد ترجمة لفكر داخلي، وإنما هو تكملة لوجوده، وعرّفنا ما يترتب على ذلك من أن الـــذات المرلو-بونتية التي تجري العودة إليها لدراســـة أقوالها، ليســـت هي الذات المفكرة الديكارتية، ولا هي الذات المتعالية الهوســـرلية، وإنما هي الذات المتكلمة الموجودة-في-العالم مع ذوات متكلمة أخـــرى، وهي ذات تفكر بالكلمـــات وتتكلم بالأفكار. وفي هـــذه الحركة المتداخلة بين الفكـــرة والكلمة، يتدفق المعنـــى والدلالة. وعلى

(177) Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* (Paris: Gallimard, 1948), p. 20.

(178) Charcosset et Merleau-Ponty, *Approches phénoménologiques*, p. 29.

(179) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 168.

الرغم من أن الفينومنولوجيين السابقين، من أمثال هوسرل وهايدغر، اهتموا بدراسة مسألة المعنى، فإن ما يميز الفينومنولوجيا الجديدة هو أنها تبحث عن المعنى في المجالات كلها، أي في الكلمة والجسد والإدراك والتاريخ والوجود وغيرها، فكيف ينظر مرلو-بونتي إلى المعاني والدلالات؟

من المعنى تنطلق فلسفة مرلو-بونتي وإليه تنتهي، ومختلف نصوص مرلو-بونتي تبين ذلك، المتقدمة منها كما المتأخرة. فنحن نجده مثلًا في **فينومنولوجيا الإدراك** يقول: «ما دمنا موجودين في العالم، فنحن محكوم علينا بالمعنى»[180]، كما يؤكد في **المرئي واللامرئي** أن «الفلسفة تعمل على استرجاع القدرة على العني والمعنى»[181] الذي ينبجس من خلال العلاقة القائمة بين المرئي واللامرئي، أو بين الصوت والصمت أو حتى بين المعنى واللامعنى، وهذا كله يندرج في إطار التوجه الفلسفي الجديد الذي تؤسسه فينومنولوجيا الكلام عند مرلو-بونتي التي تنظر إلى أساليب التعبير عمومًا واللغة تحديدًا، على أنها كلام وليست خطابًا، وتنظر إلى هذا الكلام لا في انفصاله عن اللسان، وإنما في اتصاله بالذات المتكلمة.

إن العودة إلى الذات ليست من اهتمامات مرلو-بونتي وحده، فهي من أكبر اهتمامات الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، ولكن في إطار معرفي صرف، لأن هوسرل نظر إلى اللغة نظرة ماهوية تعتبر العلامات اللغوية من إنتاج الفعل الواعي للذات، أي إن المعنى يتجلى من خلال قصدية الوعي نحو موضوعه، ولذلك يربط هوسرل المعنى بالتعبير الذي يقوم بدوره على الخبرة الخالصة للأنا المتعالي، أو الذات العارفة التي تتحول في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي إلى ذات متكلمة، لا يتأسس معنى كلماتها على أولوية الوعي، وإنما على الوجود في العالم، مرورًا بذلك الجسد الموجود بين المعاني والكلمات، لأن «المعنى هو في الكلام، والكلام هو الوجود الخارجي

---

(180) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. XIV.

(181) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

للمعنى»[182]. وعلى الرغم من أن مرلو-بونتي اســتخدم مصطلح «التعبير» كي يدل على اللغة، كما اســتخدمه هوســرل من قبل، فإن التعبير عند مرلو-بونتي لا يرتبط بالفكر المحض فحســب، وإنمــا بالكلمة أيضًا لأنها جســد الفكر، ومجموعهما يسمى «اللغة الفاعلة» أو «اللغة المؤسسة» التي تنتج المعنى الذي لا يوصلنا إلى أن نعرف فحسب، وإنما يوصلنا أيضًا إلى معنى الوجود.

إلى جانب هوســرل، هناك هايدغــر الذي ســعى وراء المعنى من خلال البحث في اللغة التي اعتبرها مســكن الكينونة ومكان إقامتها؛ فمعنى الكينونة عنده يظهر ويحتجب في اللغة، ولأن الإنسان هو من يستعمل اللغة فإننا في نظره نعتقد عبثًا أننا نملك اللغة. ولهايدغر موقف آخر أيضًا يعبر عنه في مقالة بعنوان «الإنســان يسكن الشعر» يقول فيه: «ليس هناك أي ســيادة بين اللغة والإنسان، لأن في المعنى الأصلي للكلمات، اللغة هي التي تتكلم، أما الإنسان فإنه يتكلم فحســب، بقدر ما ينصت لما يقــول»[183]. وعندما ينصت، فإنه يســمع صوت الكينونة من خلال اللغة. إن هايدغر ينظر إلى مســألة المعنى نظرة أنطولوجية، أولًا، لأن المعنى هو معنــى الكينونة، وثانيًا لأن بلوغنا هذا المعنى يتوقف على كيفية تعاملنا مع اللغة أو الكلمات. وعند هذه الفكرة بالتحديد، يختلف مرلو-بونتي مع هايدغر لأن معنى الوجود في نظــر مرلو-بونتي «لا يرتبط بالكلمات أو أشــياء نتحدث عنها أو وجهة نظر معينة من العالم أو الوجود فحسب، وإنما بالمعنــى الكلي الذي يكون قادرًا على دعم اللغــة، وجميع العمليات المنطقية بقدر انتشــاره في العالــم»[184]؛ إنه المعنى فــي العلاقة المباشــرة القائمة بين الموجود والوجود، ولذا فإن وجود المعنى مرتبط بمعنى الوجود-في-العالم.

إن حديثنــا عن الكلمات وتدفــق المعاني، من وجهة نظــر فينومنولوجيا الكلام يجعلنا إزاء موقف مناقض للموقف الــذي يتبنى فكرة نظامية اللغة، ألا وهو موقف اللسانيات عند دو سوسير. فما دام اللسان عبارة عن نظام ثابت من

(182) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p 212.

(183) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 228.

(184) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 145.

العلامات اللغوية، فإن هذه العلامات تؤدي معنى معينًا ومحددًا. وهذا المعنى لا يمكن الحديث عنه بصورة مسبقة عند مرلو-بونتي، لأنه ببساطة يرتبط بعفوية ظهور الكلمـــات، وبفهم الذوات الأخرى لكلمات الـــذات المتكلمة، بل حتى بفهم هذه الذات لكلماتها في أثناء تكلمها، أو ربما حتى بعد أن تتكلم. لذا، فإن خطأ لسانيات دو سوسير هو أنها نظرت إلى المعنى على أنه يولد مكتملًا، لأن «اللغة هي التي تقيم علاقة اعتباطية بين دوالٍ ومدلولات من اختيارها ولا يكون الدال تحت تصرف الذات المتكلمة أو من اختيارهـــا»[185]. وإن فينومنولوجيا مرلو-بونتي ترد على تصور دو سوســـير، بقول صاحبها: «ليس لأنها تعبر تمامًا فهي لغتنا، بل لأنها لغتنا فنحن نعتقد أنها تعبر تمامًا»[186]؛ أي إن اللغة ليســـت قائمة طويلـــة من الكلمات التي تؤدي معاني معينة بحيـــث يمكننا أن نقابل بين كل كلمـــة ومعناها، وإنما الكلمات لا يمكن أن تتـــلاءم مع المعاني، وذلك أن «الصوت والمعنى ليسا مرتبطين بهذه البساطة»[187]، فضلًا عن أن «اللغة ليست كلمة شـــمس أو كلمة ظل أو كلمـــة أرض، أو عددًا غير محـــدد من الكلمات والصيغ حيث كل كلمة لها معناها الخاص، بل هي المظهر الذي تبديه كل هذه الكلمات، وجميع هذه الأشـــكال والصيغ اللغوية، بحســـب قواعد الاستعمال اللغوي»[188]. وهذا الاســـتعمال لا يرجع إلى دور اللســـان كنظام ثابت، وإنما إلى دور الذات المتكلمة، وطريقتها الخاصة في التكلم وتعاملها مع الكلمات، وهنا يقول مرلو-بونتي: «إن فهم جملة ما ليس شـــيئًا آخر سوى استقبالها كما هي في كيانها الصوتي أو كما نســـمعها، فالمعنى بالنسبة إليها ليس كالزُّبد فوق الكعك»[189].

يتضح مما سبق ذكره أن فينومنولوجيا الكلام لا تنظر إلى المعنى على أنه

---

(185) Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 100.

(186) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 112.

(187) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 33.

(188) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, pp. 45-46.

(189) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

مرتبط بالكلمة وحدها، أو بتحضير مسبق من الذات المتكلمة، باختيار كلمات معينة دون غيرها، وإنما يبقى المعنى مؤجلًا حتى يتجلى الطابع الكلي للكلام، فالكلمـــات تصدر بطريقـــة عفوية، قـــد لا تعرفها حتى الذات التـــي تنطق بها، وكما يقول مرلو-بونتي: «هناك معنى (لغوي) يقوم بدور الوســـاطة بين قصدي الذي لا يزال صامتًا، وبين الكلمات حين تفاجئنـــي كلماتي أنا-ذاتي وتعلمني فكرتـــي»[190]. ومعنى ذلـــك أن المعنـــى لا تحمله الكلمة بصورة مســـبقة في انفصالها عن الذات المتكلمة، وإنما ينظـــر إليه في الطابع الكلي للكلام، الذي تتدخل فيـــه عوامل متنوعة كخبرة الذات المتكلمة ونوعية الألفاظ المســـتعملة وطريقة اســـتعمالها وغيرها من العوامل، وهذا ما يبين لنا مرة أخرى تأثر مرلو-بونتي بعلم النفس الجشطلت؛ لأن المعنى لا يرتبط بكل كلمة على حدة، وإنما بمجموع ما قيل.

إن تدفق الكلمات يـــؤدي إلى ظهور المعاني، والمعنـــى هو الذي يعطي الكلمة قدرة علـــى الدلالة، ولذلك يؤكـــد مرلو-بونتي ضـــرورة وضع نظرية في الدلالة تعبـــر عنها الكلمة، فيقـــول: «لاحظنا أن اهتمامنـــا بالمعنى أصبح يتطلب نظرية في الدلالة تعبر عنها الكلمـــة»[191]. إن هذه النظرية لا تنظر إلى الدال والمدلول على أنهما ثنائية متقابلة كما كانت مع دو سوســـير، وإنما ترى أنهما متداخلان، وذلك راجع إلى أن اللغة ليســـت قائمة ثابتة، وإنما هي كيان منفتح. لكن الســـؤال المطروح هنا: هل اللغة تعبر بالكلمات فحسب؟ يجيبنا مرلو-بونتي بقوله: «إن اللغـــة تعبر من خلال ما يوجد بين الكلمات مثلما تعبر بالكلمات ذاتها، كما أنهـــا تعبر من خلال ما لم يُقَل مثلمـــا تعبر من خلال ما قيل»[192]. وهذا الجانب الصامت في اللغة هو الموطن الحقيقي للمعنى، وهو ما غفلت عنه اللســـانيات المعاصرة. إن ما تبينه لنا الفينومنولوجيا الجديدة هو أن المعنى لا ينظر إليه إلا من خلال اللامعنى، فهما ليســـا نقيضين، وإنما كيان

(190) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 11.

(191) Ibid., p. 112.

(192) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, pp. 61-62.

واحد، يجمع بينهما الجسد الذي يعبر عن المعكوسية الكامنة بينهما وفي الوجود بصفة عامة.

من الجلي أن موقف فينومنولوجيا الكلام من المعنى، وبالتالي من اللغة، هو نقد مباشر للسانيات عند دو سوسير، وللفلسفات التحليلية؛ لأن اللسانيات استنزفت القدرات الكامنة في اللغة، عندما جعلتها مجرد وسيلة بسيطة للتبليغ وحصرتها في نظام ثابت من العلاقات، وهذا ما يظهر في قول مؤسس اللسانيات: «إن اللغة هي نظام من العلامات تعبر عن الأفكار»[193]. أما الفلسفات التحليلية، فجعلت اللغة تقريرًا مباشرًا عن الواقع، من ناحية أن تحليل القضية اللغوية يحيلنا على واقعة تجريبية، وهذا ما يبينه فتغنشتاين في الرسالة المنطقية الفلسفية إذ يقول: «إن ماهية العلامة اللغوية تكون أكثر وضوحًا عندما تعبر عن موضوع واقعي (أكان طاولات أم كراسي أم كتبًا)»[194]. أما الفينومنولوجيا الجديدة، فلا تنظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتعبير عن الأفكار، ولا كأداة بسيطة تدل على الواقع، وإنما ترى أنها «تمثل دعوة مفتوحة نحو آفاق جديدة تنطلق مع الفعل اللغوي، ولا تذهب مع هذا الفعل، لأنها دعوة إلى البحث والمغامرة»[195]، أي إلى البحث عن المعنى الذي هو ليس داخل العلامات، ولا هو كامن خارجها في الواقع، وإنما هو «داخل الخارج، وخارج الداخل»[196].

إن المعنى، كما يقول رينو بارباراس، ليس حقيقة متميزة بمشاركته لعلامة معينة، ولكنه هذا التجويف الذي يتولد شيئا فشيئًا من النشاط المميز للكلام[197]. وبحسب عبد العزيز العيادي، تؤكد فلسفة مرلو-بونتي انفتاح المعنى وتصيُّره وعدم اكتماله وتوزعه في الاتجاهات كلها، بل التباسه أيضًا،

---

(193) Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale*, p. 33.

(194) Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophique*, p. 42.

(195) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 23.

(196) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 23.

(197) Renault Barbara, *Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 1997), p. 22.

وهي لا تبحث عن معنى المعاني، وإنما عن معنى بجميع المعاني[198]، لأنه لا يرتبط بكلام معدٍّ بصورة قبليةٍ، وإنما يتأرجح بين الظهور والغياب في أثناء تكلم الذات وصمتها.

4 - بلاغة الصمت

تتّبع الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي ظهور المعنى، وتحاول وصفه في ارتباطه بحضور الكلمات أو غيابها، ذلك أن غياب الصوت ليس بالضرورة غيابًا للمعنى. وهنا يمكننا الحديث عن جانب خفي في اللغة يمكن أن نسميه لغة الصمت التي حتى لو كانت غيابًا للكلمات، فإنها مقابل ذلك حضور للأشياء والعالم بل للوجود أيضًا. فهل استطاعت فينومنولوجيا مرلو-بونتي أن تكشف عن معنى الوجود في الصمت؟

إن متتبّع تطور فكر مرلو-بونتي الذي نستشفه من مؤلفاته يلاحظ أنه يعبر عن الاهتمام بالبحث عن المعنى في مختلف أشكال التعبير، مرئية أكانت أم لامرئية، كالتي ترتبط بالكلمات أو الجسد أو الإدراك أو التاريخ أو حتى الأشياء، بل حتى الفن، وهو ما سنتعرف إليه لاحقًا. إن هذا الجهد كله الذي تعبر عنه فلسفة مرلو-بونتي بهدف بلوغ المعنى، يدخل في إطار إنجاز تلك المهمة التي دعا إليها مؤسس الفينومنولوجيا، عندما أعلن أن «التجربة الصامتة هي التي يجب أن نعمل على التعبير عن معناها الخاص»[199]. فكيف ينظر مرلو-بونتي إلى هذه التجربة؟ وبالتالي كيف سيعمل على التعبير عنها؟

إذا كان اللامرئي ليس عدمًا، كما تبين لنا ذلك الفينومنولوجيا الجديدة، فإن الصمت كذلك لا يُعتبر نقيضًا للكلام، فـ «الصمت هو غياب الكلام الذي ينبغي قوله»[200]؛ أي إنه ليس فراغًا، بل امتلاء بالمعنى، لا يزال مسجونًا، وعلينا فك قيوده وتحريره.

---

(198) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص 295.

(199) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

(200) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 316.

كانت التجربة الأصلية التي تحدث عنها هوسـرل تعبـر عن تلك الخبرة الخالصة التـي تحمل ماهيات الظواهر، لكن مرلو-بونتـي ينظر إليها على أنها تجربـة الوجود-في-العالم؛ أي تلـك التجربة التي تحمـل المعنى الصامت والحقيقي للوجود، وهـذا المعنى لا يحيلنا على الأنا العـارف المتعالي الذي يصنع العالم ويجعل منه مجرد موضوعات مثالية مفكر فيها، وإنما يحيلنا على الوجود الواقعي والفعلي في العالم. وما دامـت لغة الصمت هي لغة الوجود، فما علينا إلا أن نترك هذه التجربة الصامتة تعبر عن ذاتها.

إن الهدف الرئيس الذي سـعى هوسـرل إليه، مـن وراء العودة إلى هذه التجربة الصامتة التي يسـميها «التجربة الأصلية»، هو هـدف معرفي بالدرجة الأولى، ذلـك أنه بحث عن أسـاس جميع المعـارف الخالصـة الكامنة في هذه التجربة التي هـي بمنزلة مجال حيوي خالص، يحمـل المعرفة الحقيقية بماهيات الظواهر. أما بالنسـبة إلى الفينومنولوجيـا الجديدة، فعلى الرغم من أنها لا تخلو من اهتمامـات معرفية، فإن هدفها الرئيس مـن وراء البحث في خبرتنا الأصلية هو الوصول إلـى المعنى الحقيقي لكيفيـة وجودنا في العالم ومعرفتنا بموضوعاته.

حاول هايدغر، بدوره، أن يصل إلى معنى الكينونة أو الوجود الحقيقي، من خلال البحث في صمت الوجود الذي يحمل معنى مختلفًا عن ذلك الذي تعبر عنه الكلمـات. وهذا ما يجب أن يفهمه الدازيـن إذا أراد أن يفهم كينونته، كما يجب أن يكون له، كما يقول هايدغر، «انفتاح حقيقي وثري على ذاته كي ينفجر ذلـك الصمت-المحروس، فيسـكت ما يقال ويتجلـى الصمت-المحروس، كنمط من كلام الدازين الذي يعطيه القدرة على الاستماع»[201]، أي الاستماع إلى الكينونة التي تناستها الميتافيزيقا الغربية، والتي نحن ملزمون إعادة طرح السؤال عنها، والبحث عن معناها. وهـو معنى يعبر فـي الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي عن اتصال الموجود بوجوده، لأن الصمت هنا هو صمت الوجود

(201) Heidegger, *L'Être et le temps*, pp. 211-212.

المتجسد مع الآخرين والأشياء في العالم، لذا فلغة الصمت التي يتحدث عنها مرلو-بونتي تختلف عن تلك التي نجدها عند هايدغر، فهي «لغة منفتحة على الأشياء وتتكلم من خلال أصوات الصمت، وتحاول مواصلة النطق بجميع ما يتعلق بوجود كل ما هو موجود»[202]، وهي لغة لا تقابل الكلام لأنها لا تنفصل عنه. وإن الوجود الذي يعبر عنه الصمت ليس الوجود المطلق المنفصل عنا، كما كان يتصوره هايدغر، بل هو الوجود الجسد، الذي يشكّل وحدة بين الجسد والأشياء والعالم. لكن على الرغم من هذا الاختلاف في موقفيهما من المعنى الذي يقدمه لنا صمت الوجود، فثمة قاسم مشترك بينهما هو تأكيدهما العودة إلى اللغة الصامتة التي تسبق لغة الكلمات.

بناء على ما سبق، يتبين لنا أن التجربة الصامتة التي سعت الفينومنولوجيا الجديدة إلى التعبير عنها هي تجربة الوجود الذي هو، كما يقول مرلو-بونتي: «الوجود الصامت، الذي يعمل بذاته على أن يظهر معناه الخاص»[203]. وهذا المعنى الخاص هو ما سعت الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل، من خلال منهج الرد الفينومنولوجي، أن تصل إليه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الهرمينوطيقا في فينومنولوجيا هايدغر، من دون أن يتمكن كل منهما من بلوغ هذا المعنى، لأن المعنى الحقيقي الكامن في التجربة الأصلية، ليس مثاليًا ولا منفصلًا عنا، وإنما هو معنى «الوجود المتكلم فينا كتعبير للتجربة الصامتة عن ذاتها»[204]. إننا لا نعبر بالكلمات فحسب، وإنما بالصمت أيضًا. لذلك لا تبدو علاقة الصوت بالصمت علاقة تناقض، وإنما هي علاقة تداخل وتكامل، وهنا يقول سارتر عن الصمت: «إن الصمت، حتى ولو تحدد من خلال علاقته بالكلمات، مثل لحظة توقف الموسيقى، فإنه يأخذ معناه الخاص، لأن الصمت هو لحظة من اللغة، وهو اختفاء وراء اللغة، يرفض التكلم لاحقًا»[205].

(202) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 168.

(203) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 87.

(204) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 250.

(205) Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, p. 30.

إن موقف مرلو-بونتي من علاقة الصمت بالكلام يندرج في إطار رفضه التفكير على طريقة الثنائيات واختياره التفكير من خلال مبدأ التداخل والمعكوسية، وهو المبدأ الذي اعتمد عليه في تجاوز الثنائيات التقليدية كلها، خصوصًا الذات والموضوع، والنفس والجسد، واللغة والفكر، وغيرها. وهكذا تصبح مهمة الفلسفة «إعادة وضع الصمت، والكلام كل واحد منهما في الآخر»[206]. إننا عندما نتكلم، نعبر عن ذلك المعنى الإدراكي الكامن في الصمت، أو التجربة الأصلية التي هي تجربة الوجود، فالكلام لا يقطع الصمت كما أن الصمت ليس نهاية الكلام. وهكذا، فمثلما هناك فكر متكلم وكلام مفكر، هناك صمت متكلم وكلام صامت.

إن هذا التصور الجديد للغة، أي كونها تعبر بالصمت مثلما تعبر بالصوت، هو بمنزلة نقد مباشر لفلسفات السيمنطيقا المعاصرة، لأن الخطأ الذي وقعت فيه هذه الفلسفات هو أنها «أغلقت اللغة وكأنها لا تتحدث إلا عن ذاتها: مع أنها لا تحيا إلا بالصمت»[207]. إن الصمت هو ما يوجد قبل الكلمات وفي أثنائها وبعدها، وهو ما يوجد في الأشياء، كذلك لأنها كلها تخاطبنا بالصمت. ووجود الصمت يحيلنا على صمت الوجود، ذلك أن في «صمت الوعي الأصلي، لا يتجلى لنا ما تقوله الكلمات فحسب، لكن أيضًا ما تقوله الأشياء»[208]. إن الصمت ليس غياب الكلمات وإنما هو حضور الأشياء والعالم.

انطلق مرلو-بونتي من دعوة مؤسس الفينومنولوجيا إلى التعبير عن التجربة الصامتة، لكنه اكتشف فيها ما لم يكتشفه هوسرل ذاته، لأنه وجد فيها صمتًا أصليًا يحمل المعنى الحقيقي الذي لم يتنبه إلى أهميته حتى صاحب مقولة الكوجيتو، فهو يميز بين «الكوجيتو الضمني» و«الكوجيتو المتكلم» أو «الكوجيتو اللغوي» كما في انتقاده لديكارت بقوله: «من الأهمية أن نطرح الكوجيتو الضمني والكوجيتو اللغوي، لأن سذاجة ديكارت تتمثل في أنه لم ير كوجيتو ضمنيًا قط

---

(206) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 171.

(207) Ibid., p. 167.

(208) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. X.

تحت كوجيتو الدلالات»[209]. وإن الكوجيتـو الضمني يمثل الوعي في مرحلته الصامتة، أو بالتحديد المعنى في خصوبته. وأدرك ديكارت هذا الوعي، بصفته «أنا أفكر»، من دون أن ينتبه إلى ضرورة التعبير عنه، وهذا ما يحسب لمصلحة مرلو-بونتي؛ لأن على الرغم من الاهتمام الكبير الذي لقيه الكوجيتو من أغلب الفلاسفة الوجوديين والفينومنولوجيين، لن نجد أحدًا منهم انتبه إلى علاقة الكوجيتو باللغة، مع العلم أن الكوجيتو في حد ذاته مصوغ في كلمات.

بعد هذا، يمكن القول إن الصمت لا يختلف عـن الكلام، كما لا يقل عنه أهمية، فبلاغة الصمت في فينومنولوجيا مرلو-بونتي تتمثّل في أنها ليست حرمانًا من الكلمة ولا انغلاقًا في وجه المعنـى، أو احتماءً بما لا يقال، كما أن الصمت ليس عجـزًا إذ هربنا إليه مختارين أو مجبرين، إنما الصمت انبسـاط ننغرس فيه بأجسادنا، فنقوله اسـتطاعة وكلمة وفكرًا، ونرتحل به في الاتجاهات كلها، وهو يتلبسنا مسافة وقربًا، ننتمي إليه كعالم، ومنه يأتي المعنى مأتى النهر من منبعه[210]. إن المعنى الكامن في الصمت أبلغ من المعنى الكامن في الكلمات. وهو يأتي في أساليب متنوعة، خصوصًا في ميدان الفن، ولا سيما الرسم.

5 - الفن كأسلوب تعبيري

من المعلوم أن المنظـور الفينومنولوجي عند مرلو-بونتي يؤكد أن الكلمة ليست مجرد وسـيلة بسـيطة يسـتحوذ عليها الوعي في أثناء عملية التواصل والتخاطب، لأن اللغة تتميز بقدرتها على إبداع المعاني، وهذا ما تجسده مقولة اللغة المؤسسـة. ومن هذه الفكرة ينطلق مرلو-بونتي، في دراسـة العلاقة بين اللغة والفن باعتبار أن الفن أسلوب تعبيري إبداعي.

يشـير أغلب مؤلفات مرلو-بونتـي، خصوصًا العين والفكـر ونثر العالم والمعنى واللامعنى، إلى أن الفن عملية تعبيرية، بل إنه يوقظ تلك القدرة الكامنة فينا على التعبير. لذلك يسـعى مرلو-بونتي إلى الكشف عن تلك اللغة الصامتة

(209) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 232.

(210) العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، ص241.

التي يلجأ إليها الفنان ويجسدها في أعماله، من أجل معرفة طبيعتها وأسرارها وعلاقتها بالذات والعالم على حد سواء. وبالفعل، فإن فنونًا مثل الرسم لها قدرة كبيرة على اختراق عالم الصمت. وما دامت فينومنولوجيا مرلو-بونتي تولي اهتمامًا كبيرًا للصمت، لما يمتاز به من بلاغة وقدرة على أداء المعنى، فإن الارتباط بين اللغة والفن يزداد إلى درجة أن «اللغة المؤسسة لا تؤدي دورًا في العملية التعبيرية، إلا كذلك الدور الذي تؤديه الألوان في الرسم»[211]. وهنا، يتجه مرلو-بونتي إلى وصف ظاهرة اللون، متجاوزًا التفسيرات الكلاسيكية للعمل الفني في ميدان الرسم، فالاتجاه التجريبي يعطي الأولوية للإحساس، أما الاتجاه العقلي فيؤكد أولوية الوعي، لذا فإن الرسام هو إما حسي تسود لوحاته الألوان، وإما عقلي تغلب على أعماله الفكرة والتصميم. إن هذا التعارض يدفعنا إلى التساؤل: هل استطاع مرلو-بونتي أن يتجاوز هذا التعارض؟

لا تخرج فلسفة الفن عند مرلو-بونتي عن الطابع العام لاتجاهه الفينومنولوجي الجديد، وقد وجد في أعمال الرسامين المعاصرين، من أمثال سيزان، سندًا قويًا يدعم به دعوته إلى التعبير عن علاقتنا بالأشياء والآخرين والعالم، وجعل هذه الموضوعات أكثر مرئية، أو كما يقول: «لنعرف كيف تكون الأشياء أشياء والعالم عالمًا»[212]. ومن أجل حل مشكلة المعرفة التقليدية التي هي مشكلة علاقة الذات بالموضوع، يعتمد مرلو-بونتي على لوحات سيزان لأنها تعبر عن العلاقة الفعلية القائمة بين الذات والموضوع، كما أنها تعمل على «التوحيد بين الطبيعة والفن»[213]، أي العودة إلى الأشياء ذاتها، وإلى خبرتنا الإدراكية. ويتجه مرلو-بونتي إلى وصف ظاهرة اللون، وسر اهتمامه باللون راجع إلى أن «العودة إلى اللون تجذبنا أقرب قليلًا إلى قلب الأشياء»[214]، فاللون ليس تمثلًا ولا هو محاكاة، بل هو ظاهرة مستقلة، أو

---

(211) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 446.

(212) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 69.

(213) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 22.

(214) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 67.

DOT• نقطة

بالتحديد هو الشيء ذاته، أو هو الجسر الرابط بين ذات الفنان وموضوع العالم الخارجي. هكذا، تقدم لنا فينومنولوجيا مرلو-بونتي تفسيرًا جديدًا للعمل الفني في ميدان الرسم مفاده أن الفنان لا يرجع إلى ذاته تاركًا معطيات العالم المرئي، ولا ينقاد مقابل ذلك وراء الطبيعة، جاعلًا عمله الفني انعكاسًا لها، الأمر الذي يجعل الصورة المرسومة صورة بالغة التعبير بلغة مكتملة المعنى.

لهذا، تعد عملية التعبير في فن الرسم، في نظر مرلو-بونتي، من أهم أوجه ارتباط الفن باللغة، ولا يمكن فهم موقف مرلو-بونتي من فن الرسم إلا بالعودة إلى فكرة «الجسد الفينومنولوجي» أو «الجسد الخاص» الذي هو موطن خبرة الوجود-في-العالم. لكن ما هي العلاقة الفعلية الكامنة بين الرسم والجسد؟ يجيبنا مرلو-بونتي بقوله: «عندما يمنح الرسام جسده للعالم، فإن الرسام يحول العالم إلى رسم. وكي نفهم هذه التحولات يجب علينا العودة إلى الجسد الفاعل أو الحالي الذي ليس هو مجرد حيز في المكان، أو حزمة من الوظائف، وإنما هو تشابك بين الرؤية والحركة»[215]. فالجسد الفينومنولوجي شيء مثل الأشياء من جهة، ومختلف عنها من جهة أخرى، لأنه هو من يرى ويتحرك نحو ما يراه. وإن رؤية الفنان ليست رؤية عادية، مثل رؤية باقي الأشخاص، لأن رؤية الفنان هي نتيجة تفاعل الجسد مع العالم، لذلك يقول مرلو-بونتي عن عين الرسام إنها «ترى العالم، وترى ما ينقص هذا العالم، كي يجسده في لوحة»[216].

إن لغة التعبير الكامنة في فن الرسم هي تلك اللغة التي يكتسبها الفنان من خلال خبرة العلاقة بالعالم الواقعي، لذلك يقول لنا مرلو-بونتي إن «الرسام يحتاج إلى وقت طويل كي يتعرف في لوحاته الأولى إلى الملامح التي ستكون عليها أعماله»[217]. فرؤية الفنان هي أسلوبه الخاص في إنجاز العمل

(215) Ibid., p. 16.

(216) Ibid., p. 25.

(217) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 52.

الفني، وهذا العمل تعبير عن العالم، أو بالتحديد عن وجود جسد الفنان أمام جسد العالم، أو كما يقول باسكال دوبون، إن الرسم من دون الرؤية عمل غير مكتمل، لأن خبرة الرؤية هي التي توجه الرسام في أثناء إنجاز عمله الفني، والرؤية الجيدة هي التي تقوده إلى الرسم الجيد[218]. إن الفن عمومًا، والرسم خصوصًا، استحضار للعالم مثلما يعمل الكلام على التعبير عن موقف معين، أو كما يقول مرلو-بونتي في نثر العالم: «من الواضح أن المعنى اللغوي هو تمامًا مثل المعنى الموجود في الصورة»[219]، فالخطوط والألوان أدوات تعبيرية تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الكلمات أو حتى الإيماءات الجسدية، لأن فعل التصوير هو في النهاية فعل من أفعال الجسد، أو التعبير عن قصدية الجسد نحو العالم. وبناء عليه، يمكننا أن نجمع بين الكلمة والصورة والجسد لأن «الكلمات والصور تبقى غامضة مثل العمليات التي يقوم بها جسدي: الكلمات والخطوط والألوان التي تعبر تصدر عن ذاتي مثل حركاتي، فهي ترتبط بما أقول، مثلما ترتبط حركاتي بما أنجزه»[220].

يتجلى لنا مما سبق أن الفينومنولوجيا الجديدة تنظر إلى العمل الفني في إطار الوحدة الكامنة بين الذات والموضوع، وبين المرئي واللامرئي، بل حتى بين المعنى واللامعنى والصمت والصوت. وهذا تفسير يختلف عن ذلك الذي قدمه هايدغر للعمل الفني، والذي يعتبره بمنزلة تجسيد لصفة الشيء، لأن الشيء عند هايدغر هو مجموع الشكل والمادة، وهايدغر يشبّه الشيء بالعمل الفني، فيقول: «نحن نبحث عن حقيقة العمل الفني كي نجد فيه المفهوم الحقيقي للفن، وقد اتضح لنا أن بنية الشيء هي حقيقة العمل الفني»[221]، وهذا يحيلنا على مفهوم التقنية؛ المفهوم الذي كان موجودًا عند اليونان، خصوصًا

(218) Pascal Dupond et Laurent Cournarie, *Phénoménologie: Un siècle de philosophie* (Paris: Ellipses, 2002), p. 205.

(219) Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 65.

(220) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 94.

(221) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), p. 37.

عند أرسطو، وجمع بين الصورة والمادة. أما بالنسبة إلى مرلو-بونتي، فإن المعنى الحقيقي للعمل الفني، وبالتالي للفن، يرتبط بالإدراك الحسي وبالتحديد بالجسد، وفي هذا الصدد يقول مرلو-بونتي: «إن الجسد يشبه العمل الفني، وهو موطن الدلالات الحية»[222]، كما يقول أيضًا: «الضوء واللون والعمق، هذه الصفات الموجودة أمامنا ليست كذلك إلا لأنها توقظ صدى في جسدنا وهو بدوره يستقبلها»[223]، الجسد إذًا موطن العمل الفني، وكل أشكال التعبير عمومًا، وهكذا تربط فينومنولوجيا مرلو-بونتي التعبير بالتجسد. لكن كي نفهم الرسام ورسمه، يجب علينا العودة إلى التعبير الأولي، حيث يكون الجسد مركز الوجود[224].

بعد هذا، إذا كان الرسم يسمح للفنان بالتعبير عن وجوده في العالم، فإن فن الأدب والرواية على وجه الخصوص، يحقق الوحدة بين المضمون الفكري والصورة اللغوية التي يظهر عليها العمل الأدبي: «إن الرواية تعبّر تمامًا مثلما تعبر الصورة»[225]؛ لأن الرواية والصورة كعملين فنيين، تحققان التواصل والتبليغ الذي تحققه الكلمات. إن الإشارات الصامتة لا تقل أهمية عن الإشارات الناطقة، وهو ما يسميه مرلو-بونتي «أصوات الصمت»، فالرسام أو الروائي يتواصل مع الآخرين من خلال عمله الفني، ولغة الفنان لغة صامتة تدعو الجمهور إلى عالمه الذي أراد أن يخاطبهم من خلاله.

اهتم مرلو-بونتي أيضًا بالفيلم السينمائي، بقدر اهتمامه بالرسم والرواية، فدرس الفيلم من جانبين: الفيلم باعتباره صورة بصرية، والفيلم بصفته صورة سمعية. وميز بين الفيلم الصامت والفيلم الناطق، لكنه رأى أن «ما نقوله عن الفيلم المرئي يمكن قوله عن الفيلم الصوتي، وهو أن الفيلم في كلتا الحالتين

---

(222) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 446.

(223) Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 22.

(224) Dupond et Cournarie, *Phénoménologie: Un siècle de philosophie*, p. 201.

(225) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 95.

له قدرة تعبيرية»[226]. قد يبدو موقف مرلو-بونتي بسيطًا، إلا أنه من الأهمية ما يجعله بالفعل جديرًا بالاهتمام، لأن التلازم القائم بين الصوت والصورة يحقق الطابع التعبيري الخاص بالفيلم، وهذا مــا نجده مثلًا في الأفلام المدبلجة إلى لغة أخرى، فإذا كان الممثل شيخًا ويتكلم بصوت شاب، أو كان نحيلًا ويتكلم بصوت غليظ، فــإن هذا يؤثر في الطابــع التعبيري للفيلــم، لأن لحظة ارتباط الصورة بالصــوت هي المعنى ذاته، وقيمة الحــدث المعبر عنه لا تظهر إلا من خلال هذا الارتباط.

للحظة الصمــت في الفيلم الســينمائي أهمية كبيــرة «لأن معنى الصمت يكون أكثر تأثيرًا فــي الفيلم»[227] وخصوصًا في أفــلام الرعب، فالصمت يثير انتباه مُشاهد الفيلم، والتجربة الواقعية تثبت ذلك. لكن معنى الفيلم يبقى منتشرًا بين الكلمة والصورة والتعبير، أو بين الصوت والصمت، وهو ما جعل باسكال دوبون يقول في دراسته عن مرلو-بونتي التي صدرت في سنة 1997، إن مقولة التعبير عند مرلو-بونتي تأخذ معنى أنطولوجيًا يمكن تســميته «أعجوبة التعبير» أو «سحر التعبير»[228]. وبالفعل، فعلى الرغم من أن أغلب الفلاسفة المعاصرين اهتموا بدراســة التعبير، على اختلاف وجهات نظرهم، فــإن مرلو-بونتي تميز منهم جميعًا، بفضل اهتمامه بدراسه أشــكال التعبير كلها، من حيث هو إدراك وجسد وكلمة وصمت وفن.

(226) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 68.

(227) Ibid., p. 71.

(228) Dupond, Dictionnaire Merleau-Ponty, p. 82.

الفصل الرابع

آفاق الفينومنولوجيا الجديدة

من إصلاح الفينومنولوجيا إلى إصلاح العقلانية الغربية

سنحاول في هذا الفصل التعرف إلى الكيفية التي دخلت بها الفينومنولوجيا الجديدة في حوار مع العقلانية الغربية، وكيف أرادت أن تفرض وجودها كآلية للتأويل والتفكيك وكيف تعاملت بالتالي، مع الفكر الغربي ممثلًا في أنواع الفينومنولوجيا السابقة، أو ما يسمى «علوم الإنسان المعاصرة»، وبيان الهدف من وراء هذا الجهد كله، وهو الوصول إلى إصلاح الفكر الغربي من خلال تقديم حلول للمشكلات المعرفية والوجودية القائمة، وبالتالي يستبين لنا كيف أن فينومنولوجيا مرلو-بونتي تندرج في إطار مبحثي المعرفة والوجود معًا.

أولًا: الفينومنولوجيا الجديدة كإمكانية للتأويل والتفكيك

1 - استئناف القول الفلسفي للحداثة: الكوجيتو الجديد

أثّر الكوجيتو الديكارتي في أغلب الفلسفات، أكان في العصر الحديث أم في الفلسفات المعاصرة؛ فقد كان موضوع قراءة وتأويل أحيانًا، وتجاوز وتفكيك أحيانًا أخرى، ولا سيما من الفلاسفة الفينومنولوجيين والوجوديين الذين انطلقت أغلب فلسفاتهم من الحفر في الكوجيتو الديكارتي، وهذا ما ترتب عنه ظهور أنواع متعددة من الكوجيتو، يشترك أغلبها في محاولة إخراج الوعي أو الذات المفكرة إلى العالم، وجعلها أكثر ارتباطًا بموضوع التفكير، وهو ما سعت إليه الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي. فما هو مضمون الكوجيتو الجديد؟ وكيف عمل مرلو-بونتي من خلاله على حل المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة في الفلسفة المعاصرة؟

تُعتبر اللحظة الديكارتية نقطة تحول في مسار الفكر الفلسفي في العصر

الحديث؛ لأنها أحدثت قطيعة عن الفلسفات السابقة، وأسست طريقة جديدة في البحث والتفكير، بأن جعلت الأنا المفكر أو الذات المبدأ الأول والأساس الأوحد للمعرفة، وهو ما نستشفه من عبارة ديكارت في مبادئ الفلسفة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»[1]. فقد عبر هذا الكوجيتو عن الفصل الكلي بين الفكر أو الوعي من جهة، والوجود أو العالم من جهة أخرى، فنظر إلى العالم على أنه من صنع الأنا، وهذا ما أعاد إلى الأذهان ذلك التمييز الذي وضعه أفلاطون بين عالم المثل الذي هو عالم الحقائق الكلية المطلقة، والعالم الواقعي الذي هو عالم المحسوسات المتغيرة والحقائق النسبية، وبالتالي فإن نظرية المعرفة عند أفلاطون وديكارت تعطي على التوالي الأولوية لعالم المثل والذات العارفة.

إن أغلب مؤلفات مرلو-بونتي، وخصوصًا المتقدمة منها، يتبيّن لنا مدى تأثره بالكوجيتو الديكارتي، وذلك من ناحية اهتمامه بمقولة الذاتية التي تعاملت معها جميع الفلسفات الفينومنولوجية والوجودية، على أنها تمثال لم يكتمل شكله، ويجب علينا بالتالي إعادة نحته. وإذا كان ديكارت قد أعطى الأولوية للفكر على حساب الوجود انطلاقًا من اليقين الداخلي الذي يحمله الكوجيتو والأنا المفكر، فإن مرلو-بونتي ينطلق في قراءته للكوجيتو الديكارتي من هذا التساؤل: «هل هناك معنى في تأكيد وجود أنا لا أعرفه؟»[2]. في هذا التساؤل يكمن الفرق بين مرلو-بونتي وديكارت؛ فإذا كان ديكارت يؤكد أولوية الأنا المفكر الذي يؤسس بذاته معرفته بالأشياء، فإن مرلو-بونتي يحاول إعادة التوازن إلى العلاقة القائمة بين الفكر والوجود، أو الذات والموضوع كمشكلة معرفية، من خلال ربط الأنا المفكر بالوجود الفعلي الذي هو وجود مع الذوات الأخرى، والأشياء والعالم، ومن خلال التساؤل أو الاعتراض الآتي: «لماذا نضع حدودًا بين ما يتم التفكير فيه وما به يتم التفكير؟»[3].

(1) René Descartes, *Les Principes de la philosophie: Livre premier* (Paris: Librairie A. Hatier, 1948), p. 34.

(2) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite (Paris: Montaigne, 1987), p. 424.

(3) Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), p. 130.

يحمّل مرلو-بونتي ديكارت مسؤولية الفصل الكلي بين الوعي والعالم، وهو الفصل الذي لم تستطع الفلسفات المعاصرة تجاوزه، فيقول: «بعد ديكارت ما عاد الحديث قائمًا إلا عن الوجود كوعي، متميز كلية عن الوجود كشيء»[4]، وهو يشير هنا إلى فلسفات الوعي، خصوصًا فكرة الأنا المتعالي عند هوسرل، و«الوجود-في-ذاته» عند سارتر. إن ما تسعى إليه الفينومنولوجيا الجديدة، من خلال الكوجيتو الجديد، هو إزالة هذا الخط الفاصل بين الوعي والعالم أو الذات والموضوع، والأهم من هذا كله، السعي إلى توضيح كيفية وجود الوعي-في-العالم، وهذا ما حاول هوسرل التوصل إليه، من خلال سعيه إلى الربط بين الأنا المفكر وموضوعه المفكر به، من خلال فكرة القصدية، فقدم بذلك تصورًا جديدًا للكوجيتو، جاء على النحو الآتي: «أنا - مفكر - مفكر به»[5]، فهل تجاوز الكوجيتو الهوسرلي الكوجيتو الديكارتي؟ وما هو موقف مرلو-بونتي منه؟

يبين لنا مرلو-بونتي أن موقف هوسرل من علاقة الوعي بالوجود لا يختلف عن موقف ديكارت الذي هو إقصاء لفرضية الوجود الفعلي الواقعي لظواهر العالم. وبالتالي، فإن الأنا المتعالي هو مجرد نموذج مكرر من الأنا المفكر، فـ «ما أكده هوسرل هو أن كل رد متعال رد إيديتيكي»[6]، أي هو كل جهد من أجل أن نفهم مشهد العالم من الداخل وانطلاقًا من المنابع»[7]، وهذا بالتحديد، ما ترفضه الفينومنولوجيا الجديدة، فمفاهيم «الأنا المتعالي» و«الوعي الخالص» و«ماهيات الظواهر»، يتم تجاوزها بمفاهيم جديدة هي

(4) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), p. 90.

(5) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer (Paris: Vrin, 1953), p. 43.

(6) يقول هوسرل، موضحًا طبيعة الرد الإيديتيكي: «إني لن أحصّل معطى مطلقًا بريئًا من كل مفارقة إلا برد قد جعلنا له الرد الفينومنولوجي. إن وعت الأنا والعالم ومعيش الأنا، بما هو كذلك موضع سؤال، فحينئذ يحصل من مجرد التأمل الحدسي في ما هو معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفي أنا، ظاهرة هذا التعقل، مثل ظاهرة الإدراك المأخوذ بوصفه إدراكيًا»، انظر: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 80.

(7) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 70.

على التوالي «الأنا الموجود» و«الوعي المتجسد» و«العالم كما هو معيش»، وذلك في إطار وصف خبرة الوجود-في-العالم، حيث إن علاقتنا بالعالم لا تكون نتيجة شعور أو إدراك داخلي، ولا من خلال تخارج كلي للذات عن وعيها، وإنما من خلال التداخل الموجود بين الوعي والعالم. ويكون الإدراك الحسي الأرضية الأولى التي تجمع بينهما لأن «الإدراك الحسي والشيء المدرك لهما نمط الوجود نفسه، من دون أن ينفصل الوعي عن وجوده الذي يرتبط بالشيء ذاته»[8].

يتضح هذا التصور أكثر من خلال الرؤية التي هي من أهم الوظائف التي يؤديها الجسد، فالرؤية ليست فكر الرؤية كما كان يعتقد ديكارت، وإنما هي الرؤية بالفعل التي تبين وجودنا مع الأشياء والآخرين في العالم، كما تحمل علاقتنا المعرفية والوجودية معه، وهذا ما يوضحه لنا الكوجيتو الجديد الذي لا يسعى إلى العودة إلى يقين الذات العارفة، وإنما إلى الأشياء المرئية الموجودة في العالم، وهذه الحقيقة الجديدة يعبر عنها مرلو-بونتي بقوله: «إن ما اكتشفته وتعرفت إليه هو أن الكوجيتو ليس مجرد محايثة نفسية، أو ملازمة جميع الظواهر (لحالات وعي خاصة)، كما أنه ليس ذلك الارتباط الأعمى لإحساس بذاته، إنه ليس حتى المحايثة المتعالية، أو انتماء جميع الظواهر إلى وعي مؤسس أو امتلاك الفكر الواضح لذاته، وإنما هو تلك الحركة العميقة للتعالي الذي هو وجودي ذاته، كما أنه ذلك الاتصال المتزامن بوجودي وبوجود العالم»[9]. فما هو إذًا الصوغ الذي أعطاه مرلو-بونتي للكوجيتو؟

إن الأنا في الكوجيتو الجديد ليس الأنا المفكر في كوجيتو ديكارت، ولا الأنا المتعالي في كوجيتو هوسرل، وإنما هو أنا متجسد في العالم، وهو التصور الذي نجده عند أغلب الفلاسفة الوجوديين، حيث يكون الوعي متجسدًا موجودًا مع ظواهر العالم، وهذا ما يعبر عنه الكوجيتو الجديد، في قول مرلو-بونتي:

---

(8) Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 429.

(9) Ibid., p. 432.

«يوجد وعي بشـــيء ما، والشـــيء موجود، إذن فالظاهرة موجــودة»[10]. إن ما يلاحظ على هذا الكوجيتو هو أنه ينطلق من الوعي، لكن من دون أن تكون لهذا الوعي الأولوية على الوجود الفعلي للشـــيء. كما أن ظهور الشيء على ساحة الوعي ليس ظهورًا ماهويًــا خالصًا، وإنما ظهور واقعي من خلال خبرة الإدراك الحســـي، وبالتالي لا ينبغي هذا الكوجيتو دور الوعي في معرفة الظواهر، لكنه يؤكد مقابل ذلك وجودها، قبل معرفة الأنا المتجســـد الموجود في العالم بها، فلا يكون الكوجيتو الجديد وســـيلة معرفة فحسب، بل كذلك إمكانية للوجود. وبناء عليه، فإن الجمع بين مبحثي المعرفة والوجود في الفينومنولوجيا الجديدة هو من أهم نتائج هذا التصور الجديد للكوجيتو.

وجـــد مرلو-بونتي فـــي أهـــم مقـــولات الفينومنولوجيا، أي فـــي مقولة «القصدية»، دعمًـــا لأداء هذه المهمـــة، وذلك مرورًا بفكرة الجســـد الذي هو بمنزلة الجســـر الذي تعبر من خلاله قصدية الوعي نحـــو العالم، فالوعي يكون وعيًا متجسدًا، لا وعيًا خالصًا من خلال «تلك القدرة الغريبة التي تجعله يندفع ويتخارج»[11]، وهذا ما يترتب عنه تصور جديـــد للأنا أو للذات التي ما عادت تلك الذات المفكرة أو المتعالية، وإنما الذات المتجسدة الموجودة في العالم. وهذه النتيجـــة التي توصلت إليهـــا فينومنولوجيا مرلو-بونتـــي هي التي حاول سارتر من قبل الوصول إليها.

بالفعـــل، إذا عدنا إلى موقف ســـارتر، نجـــده يحاول أن يتجـــاوز أولوية الوعي، ويســـعى إلى جعل الأنا أكثر تأثيرًا في العالـــم. إن الأنا، كما يقول، «لا يســـكن الوعي»[12]، ولكن يســـكن في الوجود، أي إن ســـارتر أراد أن يجعل الوعي متحـــررًا، لأنه يعيب علـــى الكوجيتو الديكارتي، وبالتالي الهوســـرلي، أنه غير متخارج، وهنا يقدم إلينا حلًا لمســـألة علاقة الوعي بالعالم، من خلال

(10) Ibid., p. 342.

(11) Ibid., p. 452.

(12) Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de L'égo: Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris: Vrin, 1978), p. 36.

DOT نقطة

تقديم تصور جديد للوعي بالذات الذي يصبــح «نمطًا من الوجود، يجعل من الممكن الوعي بشــيء ما»[13]، وذلك عن طريق السلوك السحري الذي يحاول من خلاله التأثير في ظواهر العالم التي لا يســتطيع بلوغ حقيقتها، وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله: «وهكذا فإن العالم يتشكل من خلال الإمكانات الخاصة التي يتميز بهــا الوعي»[14]. إن هــذه النتيجة تحمل معها كوجيتــو وجوديًا بدلًا من الكوجيتــو المفكر مع التمييز بين الوعي كـــ «وجود-لذاته» وكـ «وجود-في-ذاته». وهذا بالتحديد، ما يعترض عليه مرلو-بونتي، لأنه لا يمكن أن نفصل بين الظاهرة والوعي بها، فهما شــيء واحد، من دون أن يكــون بينهما أي تعارض أو تجاوز، وهذا ما يؤكده مرلو-بونتي في قولــه: «إن الكوجيتو الذي يعبر عن تجربة وجودنا، هو كوجيتو (قبل - تفكيري) بحيث لا يضع وجودي كموضوع قائم أمام ذاتي... وإنما ألمس وجــودي من خلال وضعيتي وانطلاقًا منه أرجع إلى ذاتي وأجهلها كعدم، ولا أعتقد إلا في الأشــياء الموجودة في العالم»[15]. وبالتالي، فإن ما يترتب عن هــذا الكوجيتو الجديد الذي تحمله الفينومنولوجيا الجديدة، ليس مفهومًا جديدًا للذات فحسب، وإنما للعالم كذلك.

إن العالم الذي يحيلنا عليــه الكوجيتو الجديد عند مرلو-بونتي ليس فعلًا من أفعال الوعي، كما كان لدى ديكارت وهوســرل وحتى ســارتر، وإنما هو العالم الواقعي الذي توجد فيه جميع الظواهر والأشياء المحسوسة والذي أكوّن عنه خبرة من خلال الإدراك الحســي، أو بالتحديد من خلال الجسد الذي هو وسيلة للمعرفة والوجود معًا. وبناء عليه، فوجودي لا يرجع إلى اليقين الكامل في فكري، «وليــس لأنني أفكر فأنا موجود، لكن علــى العكس من ذلك، فإن يقيني بأفكاري راجع إلى الوجود الفعال بهذه الأفكار»[16]. وهذا الوجود الذي

(13) Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1986), p. 20.

(14) Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940* (Paris: Gallimard,1983), p. 57.

(15) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 83.

(16) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 438.

يتحدث عنه مرلو-بونتي ليس «الوجود في-ذاته» الذي لا يمكن معرفته، وإنما الوجود المتجسد الذي تتحقق فيه وحدة الوعي والعالم، والجسد هو ذلك الجسر الذي يربط بينهما، فـ «حركة الجسد لا تؤدي دورًا في إدراك العالم إلا بما هي قصدية أصلية، وهي طريقة للاتجاه نحو الموضوع حيث يكون العالم هو ما يحيط بنا، وليس نظامًا من الأشياء التي نعمل على التركيب بينها، أي إنه مجموع منفتح من الأشياء التي نحن متجهون نحوها»(17)، وهذا الاتجاه يحدد مسار الوعي الذي لا يكون من الوعي إلى الوعي، وإنما حركة متبادلة بين الوعي والعالم من خلال الجسد.

نشير هنا إلى أن لهايدغر موقفًا من الكوجيتو لا يقل أهمية عن موقف مرلو-بونتي، لكن بينما قدم إلينا مرلو-بونتي قراءة جديدة للكوجيتو الديكارتي، فإن هايدغر نظر إليه نظرة سلبية، وحمّله مسؤولية الأخطاء والتناقضات التي تحملها الفينومنولوجيا، ولا سيما الفينومنولوجيا المتعالية. وبالتالي، فإن الأنا المفكر عند ديكارت، وكذلك الأنا المتعالي عند هوسرل، مقولتان ميتافيزيقيتان يجب تجاوزهما، في نظر هايدغر الذي يتحدث عن الدازين بدلًا من الأنا المفكر، والكينونة بدلًا من موضوع التفكير أو المعرفة، فالدازين كينونة في العالم: «وإذا أردنا أن ننقد نقطة الانطلاق عند ديكارت فإننا سنؤكد، بحسب هايدغر، أن نمط كينونة الدازين يجب أن ينظر إليه على أنه إمكانية للبحث عن الكينونة التي هي كينونة-في-العالم»(18). وبذلك، يتحقق التحول من الوعي إلى الكينونة وتتحول الفينومنولوجيا من مبحث المعرفة إلى مبحث الوجود، لكن الخطأ الذي وقع فيه هايدغر، والذي يميزه في الوقت نفسه من مرلو-بونتي، هو أنه لم يبحث في الوجود الواقعي، وإنما جاءت نظرته إلى الوجود نظرة تصورية بعيدة عن الواقع، لا تختلف كثيرًا عن موقف ديكارت وهوسرل.

---

(17) Ibid., p. 444.

(18) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 134.

يتبين مما سبق أن أغلب الفلسفات المعاصرة التي حاولت التعامل مع الكوجيتو الديكارتي، أكان في إطار مبحث المعرفة، كما رأينا مع هوسرل، أم في إطار مبحث الوجود، كما رأينا مع سارتر وهايدغر، بقيت عاجزة عن حل المشكلات المعرفية والوجودية المطروحة، لأن هذه الفلسفات تعطي الأولوية إما للذات المفكرة على حساب الوجود، وإما للوجود على حساب هذه الذات. بينما يتميز الكوجيتو الجديد في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي بكونه استطاع من خلال الربط بين الوعي والوجود الواقعي للظواهر في الوقت نفسه، من حل أهم المشكلات المعرفية، وهي مشكلة علاقة الذات بالموضوع، وحل أهم المشكلات الوجودية، وهي مشكلة الوجود-في-العالم. وهذا ما يجعل الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي طرحًا معرفيًا ووجوديًا في الوقت عينه، وهذا ما يؤكده لنا مفهوم الكوجيتو الجديد. لذا يقول مرلو-بونتي: «لا يكشف لي الكوجيتو يقينًا وجوديًا فقط، لكن أكثر من ذلك فهو يفتح لي منفذًا لكل مجال معرفي»[19]. وبالتالي، فإن الكوجيتو الجديد يعاود بناء جسور التواصل المفقودة في الفلسفات الوجودية والفينومنولوجية السابقة بين الوعي والعالم.

هكذا يتحول الأنا المفكر إلى أنا متجسد موجود في العالم، حيث يعمل الفينومنولوجي على وصف خبرة الوجود في العالم، والتي هي خبرة الإدراك الحسي التي تعبر عن وحدة الذات بالموضوع، من دون أولوية لأحدهما، وبالتالي فإن مرلو-بونتي استأنف أهم مقولة في الحداثة التي هي مقولة الكوجيتو، لكن بقراءة جديدة قدمت إلينا كوجيتو جديدًا هو «الكوجيتو المتجسد» أو «كوجيتو الجسد»، على حد تعبير أحد المهتمين بفلسفة مرلو-بونتي[20].

---

(19) Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 211.

(20) يُقصَد به الدكتور جمال مفرج الذي أشرف على كتاب جماعي عن فلسفة مرلو-بونتي، عنوانه كوجيتو الجسد.

2 - تجاوز تناقضات أنواع الفينومنولوجيا السابقة

إذا كان المشـروع الكانطي المسـمى «المثالية النقدية» يقوم على أساس إصلاح العقل، وإذا كان المشروع الهوسرلي يسعى إلى إصلاح الفكر الأوروبي، من خلال تأسيس الفينومنولوجيا، فإن ما يميز المشـروع المرلو-بونتي، أو ما سـميناه «الفينومنولوجيا الجديدة»، هو السعي إلى إصلاح العقلانية الغربية من خلال إصلاح الفينومنولوجيا. ولتحقيق هذا الهدف، دخلت هذه الفينومنولوجيا في حوار ومساءلة بين تأويل وتفكيك، للكثير من المبادئ والمفاهيم التي بنيت عليها أنواع الفينومنولوجيا السابقة. فكيف تعاملت الفينومنولوجيا الجديدة مع هذه الفينومنولوجيا؟ وكيف تكون، بالتالي، كأفق لتجاوز أخطائها وتناقضاتها؟

لا يمكننا أن نبدأ الحديث عن الفينومنولوجيا إلا بالعودة إلى موقف كانط، لأنه من أهم مصادر فكر مؤسـس الفينومنولوجيا، كما أنه كان محل نقد مرلو-بونتي وتجاوزه في الوقت نفسه. فقد عملت المثالية النقدية عند كانط على حل بعض المشـكلات المعرفية التي كانت موجودة في العصـر الحديث، وأهمها مشـكلة مصدر المعرفة، وكانت نقطـة انطلاقه التجربـة أو الخبرة التي تحمل معرفتنا بالظواهر وتبين لكانط أن «ما ليـس بظاهرة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة»[21]، وهذه التجربة بدورها تقوم على الحدس الحسـي الذي يبنى على مبادئ قبلية، لا يمكن للمعرفة أن تتحقق من دونها أهمها، مبدآ الزمان والمكان، وإن قيمة هذه المبادئ تكمن في أنها تحـدد إمكانية وكيفية معرفة الظواهر من عدمها. وتبين لكانط أن هناك فرقًا بين طريقة حدس الظواهر ووجود الظواهر.

إن ما يكـون موضوع معرفة ممكنـة هو، في نظر كانط، الشـيء لذاته أو الظاهرة، أما الشـيء في ذاته، أو ما يسـميه كانط «النومين»، فهو ليس موضوع تجربة أو معرفة؛ لأنـه ليس كامنًا في الحدس الحسـي: «إنه ليس من الممكن رؤية إمكان مثل هذا النومينا، فخارج فلك الظواهر ليس هناك سوى نطاق فارق

(21) عمانوئيل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة موسـى وهبة (بيروت: مركز الانماء القومي، 1989)، ص 166.

(بالنسبة إلينا)، أعني أن لدينا فاهمة تمتد احتماليًا أبعد من هذا الفلك، لكن ليس لدينا حدس أو حتى أفهوم لحدس ممكن، يمكن أن يعطينا موضوعات خارج حقل الحساسية»[22]. ويتبين لنا من طبيعة التقسيم الكانطي للظواهر إلى فينومين ونومين، أن الأول هو موضوع معرفة ممكنة، أما الثاني فهو غير قابل لأن يكون موضوع معرفة، بل إنه يعيق معرفتنا بالظواهر الممكن معرفتها. فكيف تنظر الفينومنولوجيا الجديدة إلى هذا الطرح؟

يشير مرلو-بونتي في مقدمة كتابه الرئيس **فينومنولوجيا الإدراك** إلى بعض روافد الفينومنولوجيا، ويؤكد أن كانط من بين أهم هذه الروافد، من ناحية استعماله مفاهيم «الظاهرة» و«الوعي» و«التعالي» وغيرها، إلا أن ما يعترض عليه هو موقف كانط من علاقة الوعي بالعالم، وبالتحديد نظرته المثالية إلى هذه العلاقة، فيقول: «لكن العلاقات القائمة بين الذات والموضوع لا يمكن أن ننظر إليها بهذه الصرامة الملزمة للطرفين: حيث يتحقق اليقين بالعالم دفعة واحدة، وإن كانط لا يتحدث عن (انقلاب كوبرنيكي) لأن التحليل الذي قدمه عن خبرتنا بالعالم يرجع إلى الذات كشرطٍ ممكنٍ، يميز بينها وبين الواقعة، وهذا التحليل لا ينظر إلى العالم على أنه موجود»[23]، لذا فإن ما يؤكده كانط هو أن العالم موجود قبل أي تحليل؛ لأن معرفتنا بالعالم لا يمكن حصرها في شروط قبلية سابقة على الوجود الفعلي له. وعليه تحاول فينومنولوجيا مرلو-بونتي إزالة الخط الفاصل الذي وضعه كانط بين الفِنومين والنومين، مع التشديد على علاقة المعية القائمة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، من دون أن تتحقق هذه المعرفة وفق شروط أولية، والأهم من ذلك من دون أن تنحصر هذه المعرفة في ظواهر معينة من دون أخرى، لأن جميع الظواهر الموجودة في العالم، ظواهر يمكن معرفتها من دون استثناء.

أما بالنسبة إلى هيغل، فإن ما يحسب له هو أنه أول من استعمل مصطلح

---

(22) Ibid., p. 166.

(23) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. IV.

الفينومنولوجيا في عنــوان كتابــه فينومنولوجيا الروح، وهــو يؤكد في أغلب فصوله أولوية الوعي كموضوع حقيقي للفلســفة. وهنا يكمــن تأثير هيغل في أنــواع الفينومنولوجيا التي ظهرت فــي ما بعد، وحتــى إن كان هناك اختلاف بين الباحثين، بل بين الفلاســفة الفينومنولوجيين ذاتهم، في انتساب هيغل إلى المذهب الفينومنولوجي، فإن من المؤكد القــول، كما يقول مرلو-بونتي: «من دون مبالغة، إن هيغل يأخذ مكانته في المشــكلات الفلسفية والسياسية والدينية لعصرنا كلهــا»[24]، ذلك أن الفكرة الأساســية، التي تبنى عليهــا فينومنولوجيا هيغل، هي وصــف وتتبع لمراحل تطور الوعي أو علاقــة العقل بالعالم. وكما يقول هيغل: «إن العقل قائم في ذاته، كما يحمل في ذاته نهاياته، وهو يتحقق في الوجود، حيث يطور إمكاناته»[25]، وهذا التحقق الذي يتحقق فيه بلوغ المطلق، يمر بمراحل معينة من أجل إثبات الوعي لذاته، وهذه هي الغاية القصوى للروح لأن «ما يميز الروح هو أنه يتخذ من ذاته هدفًا يســعى مــن أجل الوصول إليه، لأنه هو الحقيقة النهائية، حيث يكون الوعي متجاوزًا لذاته، محددًا مسارًا معينًا لبلوغ هذه الحقيقة»[26].

إن بلوغ الحقيقة التــي يتحدث عنها هيغل يوضح لنا وظيفة الفينومنولوجيا عنده، والتــي هي وصف تطور الوعي وفق طريقة جدليــة تقوم على نفي وجود الوعي الآخر، أو ما يســميه هيغل «الوجود-في-ذاته»، مــن أجل إثبات وجود الذات؛ لأن «الروح هي من أســاس وجوده يرجع إلــى ذاته فتكون لحظة النفي هي لحظــة مهمة من لحظات الــروح حيث يعمل على الخــروج من ذاته، إلى النفي، ثم العودة إلى ذاته، فهــذه الذات هي الحقيقة الفعلية»[27]. وهنا بالتحديد يعترض مرلو-بونتي على المنهج الجدلي المغلق الذي يستخدمه هيغل، والقائم على النفي لإثبات الوجود، فيقول: «إن هذا النفي لكل شيء، وخصوصًا الآخر،

---

(24) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 80.

(25) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou (Paris: Union générale d'éditions, 1965), p. 49.

(26) Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, p. 326.

(27) Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 78.

الذي ينظر إليه على أنه ليس مكملًا لي وأن هناك نفيًا لي من قبل الآخر، والأمر نفسه بالنسبة إلى الوعي بالذات، فهو كامن في إثبات حياتي ووجودي من خلال النظر إلى الآخر كعدو»[28]. كما يضيف قائلًا: «إن هذه الفينومنولوجيا هي مجرد مدخل إلى المعرفة التي تبقى غريبة عن مغامرات الخبرة... كما أنها لا يمكن أن تصل من خلال الصوغ القبل جدلي إلى حقيقة الوجود»[29]. إن هذا النقد الموجه إلى هيغل لا يخرج عن إطار نقد مرلو-بونتي لكانط، من ناحية التفسير المثالي للخبرة التي يرى مرلو-بونتي أنها ترتبط بالوجود الواقعي للظواهر، وهو الموضوع الوحيد الذي يجب على الفينومنولوجيا أن تعمل على وصفه.

لم تظهر الفينومنولوجيا كمذهب قائم بذاته، كما هو معروف، إلا مع هوسرل، لأنها قامت كحل لجملة من المشكلات المعرفية التي كانت مطروحة في الفكر الغربي في تلك المرحلة، وهو فكر كان يعتمد على الأحكام المسبقة في الحكم على الظواهر. وتبين لهوسرل من خلال تشخيصه وضع الفكر الذي كان سائدًا «أن المطلوب هو الفينومنولوجيا، أي ما نحن بسبيله فينومنولوجيا المعرفة، بوصفها نظرية في ماهيات الظواهر المعرفية المحض»[30]، لذا اهتمت الفينومنولوجيا، كما أسسها هوسرل، بدراسة المشكلات التي تندرج في إطار مبحث المعرفة، وقد وجد في الكوجيتو الديكارتي - كما تعرفنا إلى ذلك من قبل - سندًا للبحث عن أساس مطلق للمعرفة، فكان له أن جعل من الأنا المتعالي نقطة الانطلاق في تحليلاته الفينومنولوجية كلها، فهو يقول: «سنوجه تأملنا إلى وجهة جديدة، فماذا يمكنني أنا الذي أتأمل على الطريقة الديكارتية، أن أستنتج من الأنا المتعالي من وجهة نظر فلسفية؟ مما لا شك فيه، أن وجود هذا الأنا سابق على كل وجود موضوعي، من وجهة نظر معرفية»[31]. إن ما يعمل الفينومنولوجي على وصفه هو حالات الوعي التي يكون هذا الأنا مؤسسًا لها، وهذا ما يجعل

(28) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 85.

(29) Maurice Merleau-Ponty, *Résumes de cours* (Paris: Gallimard, 1968), p. 65.

(30) هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 84.

(31) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 23.

فينومنولوجيا هوســرل تأخذ طابعًا مثاليًا، اعترض عليه أغلب الفينومنولوجيين الذين جاءوا من بعده، في ألمانيا وفرنسا، وخصوصًا مرلو-بونتي الذي كان هدف أنطولوجيته «تأســيس مفاهيم تحل مكان مفهوم الذاتية المتعاليــة»(32). إن الأنا المتعالي يتحول في الفينومنولوجيا الجديدة إلى أنا جســدي أو متجسد موجود مع ذوات متجسدة أخرى ومع الأشياء في العالم، وهدف هذه الفينومنولوجيا هو العمل لا على وصف التجربة الخالصة للوعي، وإنما على وصف تجربة الوجود-في-العالم، ليتحول اهتمام الفينومنولوجيا لدى مرلو-بونتي من دراسة مشكلات المعرفة إلى دراسة مشكلات الوجود كذلك.

حاول سارتر تجاوز ذلك النقص الموجود في الفينومنولوجيا المتعالية عند هوســرل من خلال توظيف المنهج الفينومنولوجي في مجال الوجود الإنساني، وهذا ما يدل عليه العنوان الفرعي لكتابه **الوجود والعدم**: «دراسة في الأنطولوجيا الفينومنولوجية». وعلى الرغم من أن فلســفة ســارتر تنطلق كذلك من دراســة الوعي، فإن ما يعترض عليه ســارتر هــو العلاقة بين الوعــي وموضوعه، كما حددها هوسرل، إذ يرى أن الوعي نشــاط حر أكثر ارتباطًا بالوجود، «فمن دون شــك هناك محتويات كامنة في الوعي»، (33) لكن هذه المحتويات لا ينظر إليها على أنها موضوعات للوعــي، لأن القصدية تتجاوز الوعي نحو الموضوع الذي ليس ملكًا له حتى ولو كان ملازمًا للوعي». إن ســارتر يحــاول أن لا ينظر إلى الوعي على أســاس امتلاكه ماهية ســابقة، وهذا ما يعتبر نقطة تحول في مفهوم الفينومنولوجيــا، من خلال التحــول من النظر إلى الوعــي المبدع لموضوعاته المفكر فيها إلى الوعي المتميز منها، وهو ما يظهر لدى سارتر من خلال تطبيقه المنهج الفينومنولوجي على بعض الظواهر كظاهرَتي الانفعال والخيال.

لكن مرلو-بونتي لا يتفق مع سارتر، وخصوصًا في الموضوع الأخير، أي الخيال، فهو يرى أن الوجود المتخيل ليس وجــودًا حقيقيًا، ولا يمكن بالتالي

---

(32) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 221.

(33) Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 145.

التحقق منه، لأنه ببساطة لا يحمل علاقات الوعي بالموضوعات الموجودة في الواقع، وهذا ما يعبر عنه قوله: «إن المتخيل بالنسبة إلى سارتر هو نفي النفي، أو أسلوب ينطبق فيه التعديم على ذاته، وبذلك يقوم مقام وجود غير مشابه للوجود الحقيقي تمامًا، وإن أبسط جزء من هذا الوجود الحقيقي يرفض الوجود المتخيل في الحال»[34]. وهكذا، فإن ما يسمى «الوجود في ذاته»، أو الوجود المتخيل الذي رأينا أنه في الفينومنولوجيا السابقة، مع كانط أو هيغل، لا يمكن أن يكون موضوع معرفة، لأنه لا يخضع للشروط القبلية للمعرفة لدى كانط، ولأنه يخضع لنفي المنهج الجدلي لدى هيغل، هذا «الوجود في ذاته» ينفصل لدى سارتر عن «الوجود-لذاته»، لأنه ليس سوى العدم.

أخذ سارتر فكرة العدمية عن هايدغر، لكنه طوّرها وأعطاها أبعادًا وجودية أنطولوجية مغايرة؛ فالعدم لديه هو الميزة الأساسية التي تميز خبرة الوجود الإنساني، ويكون «الوجود-لذاته» وجودًا حرًا، لأن القصدية الكامنة في الوعي تدفعه كي يوجد من خلال مشروع معين يعززه الشعور بالوجود. إلا أن المهمة التي حددها سارتر للفينومنولوجيا، أي وصف تجربة العدم، يعترض عليها مرلو-بونتي؛ لأن هناك نمطًا واحدًا من الوجود هو الوجود المتجسد في العالم، كما أن الوعي لا يتعامل مع وجود متخيل بأساليب سحرية، وإنما يعمل من خلال الفينومنولوجيا على «دراسة ظهور الوجود على ساحة الوعي»[35]، وإن هذا الوجود أو الكينونة هو الذي تعمل الفينومنولوجيا عند هايدغر على وصف ظهوره.

يقول هايدغر إن تجربة تعرّفه إلى الفينومنولوجيا بدأت مع كتاب أبحاث منطقية لهوسرل الذي صدر في عام 1901، لكنه لم يفهم حينذاك المقصود بالفينومنولوجيا، حيث تساءل في البداية: «ما هو هذا الفكر الذي يسمى الفينومنولوجيا؟»[36]، إلا أنه لم يجد في تلك المرحلة إجابة واضحة عن هذا التساؤل، إلى أن صدر باقي مؤلفات

---

(34) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 320.

(35) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 74.

(36) Martin Heidegger, *Questions III* et IV, trad. Jean Beaufret [et al.], tel; 172 (Paris: Gallimard, 1976), p 328.

هوسرل في السنوات اللاحقة، فأدرك أن ما يسمى الفينومنولوجيا المتعالية فلسفة جديدة تتخذ من الأنا المتعالي أساسًا مطلقًا لجميع المعارف والعلوم، وتسعى من خلال منهج الرد الفينومنولوجي إلى الوصول إلى الماهيات الخالصة للظواهر، وهنا اتخذ هايدغر موقفًا خاصًا من الفينومنولوجيا.

سعى هايدغر إلى إعادة طرح سؤال الكينونة التي أهملتها الميتافيزيقا الغربية، بما فيها فينومنولوجيا هوسرل التي اتجهت إلى دراسة الموجود، وكان هدفه من وراء ذلك إصلاح أخطاء الفينومنولوجيا وتوظيفها في المسألة الأنطولوجية، وإظهار معنى الكينونة المتميزة من الكائن أو الدازين، فهو يقول: «تدرس الفينومنولوجيا الظواهر التي تتعلق بالكينونة التي هي دائمًا كينونة الموجود»[37]، وذلك مرورًا بما يسمى «تحليل الدازين». وهنا ترتبط الفينومنولوجيا عند هايدغر بالهرمينوطيقا التي تساعد في فهم كينونة الموجود الإنساني. فنقد الفينومنولوجيا الجديدة لدى مرلو-بونتي لمفهوم الفينومنولوجيا ووظيفتها لدى هايدغر، يكمن في الوصف الفينومنولوجي لعلاقة الموجود بالكينونة، لذلك يقول: «إننا نؤكد أننا في حاجة إلى الاتصال بالوجود»[38]، وإن هذا الاتصال يحقق معنى الوجود-في-العالم الذي هو وجود متجسد، يعمل فيه الجسد على تحقيق وحدة الكائن بكينونته، تلك الوحدة المفقودة لا في فينومنولوجيا هايدغر فحسب، وإنما في جميع أنواع الفينومنولوجيا السابقة.

عملت الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على الدخول في حوار مع جميع أنواع الفينومنولوجيا، بهدف إصلاحها وتجاوزها، وبالتالي تقديم حلول للمشكلات المطروحة في الفلسفة المعاصرة، أكانت معرفية أم وجودية. لذلك نعتبر أن ما يميزها هو أنها على الرغم من اهتمامها بدراسة الوعي، فإنها لم تربطه بمبادئ قبلية كما فعل كانط، ولم تنظر إليه نظرة مطلقة كما فعل هيغل، ومن دون

(37) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 64.

(38) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 93.

أن تفصله عن العالم، كما حدث مع هوسرل أو سارتر، ومن دون أن تنظر إليه نظرة تصورية كما فعل هايدغر، وإنما جعلت منه وعيًا متجسدًا موجودًا في العالم.

ثانيًا: الفينومنولوجيا الجديدة وعلوم الإنسان

1 - الفينومنولوجيا الجديدة وعلم النفس

أ- تطبيقات المنهج الفينومنولوجي في ميدان علم النفس

ليس من الغريب أن يهتم مرلو-بونتي بدراسة المشكلات التي تندرج في إطار علم النفس، لأن ذلك يرجع إلى العلاقة الوثيقة والمباشرة التي تربط بين الفينومنولوجيا وعلم النفس كما أن جميع البحوث التي أنجزها في هذا الميدان تبين لنا أن البحث الفينومنولوجي لا يمكن أن ينفصل عما هو نفسي، هذا، من دون أن ننسى تأثير هوسرل فيه، خصوصًا من ناحية تأسيسه ما يسمى علم النفس الإيديتيكي الذي حدد له مهمة أساسية هي العودة إلى تلك الخبرة الأولية السابقة على جميع أحكام العلم التجريبي، غير أنه أخطأ حين حاول أن يؤسس منهجًا استنباطيًا يفصل بين الوعي ووقائع العالم الخارجي، وهذا بالتحديد، ما حاول مرلو-بونتي تجاوزه من خلال توجهه إلى دراسة خبرة الإدراك الحسي لمعالجة مشكلات علم النفس. فكيف طبق مرلو-بونتي منهجه الفينومنولوجي في ميدان علم النفس؟ وما هي النتائج التي ترتبت عنه؟

من بنية السلوك إلى فينومنولوجيا الإدراك، تتنوع اهتمامات مرلو-بونتي، لكنها تشترك في دراسة موضوعين رئيسين: السلوك والإدراك الحسي، ولأجل ذلك دخلت فينومنولوجيا مرلو-بونتي في حوار مع بعض مذاهب علم النفس المعاصر، حيث نظر مرلو-بونتي إلى مشكلة السلوك انطلاقًا من نظرته الجديدة إلى الوعي، فهو يقول: «إن هدفنا هو فهم العلاقة الموجودة بين الوعي والطبيعة العضوية والنفسية وحتى الاجتماعية، حيث تعني الطبيعة هنا حوادث خارجية

متنوعة مرتبطة بعضها ببعض من خلال علاقات سببية»[39]. إن هذا القول يدل على أن العلوم السائدة، ولا سيما علم النفس، ما عادت قادرة على تقديم فهم ملائم لهذه العلاقة، وهذا ما يبرر الخلط والتناقض الموجودين في المفاهيم، خصوصًا «النفس» و«الجسد» و«الطبيعة»، لذلك لم يستطع علم النفس تجاوز التفسير السببي للسلوك الإنساني، أي وفق مبدأ السبب والنتيجة.

تعمل الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي على وصف خبرتنا كما هي، من دون تفسيرها تفسيرًا سببيًا كتلك التفسيرات التي يقدمها العلماء، والتي تعتمد على أحكام مسبقة. وهو الخطأ الذي وقعت فيه المدارس المعاصرة عند دراستها السلوك، من ناحية أنها «تفسر السلوك وفق مبدأ السبب والنتيجة، على اعتبار أن سلوكنا كله هو نتائج لأسباب، أو مؤثرات معينة، والأمر ينطبق على نظرية المنعكس الشرطي التي نظرت إلى السلوك نظرة آلية، على أنه فعل مركب»[40]. لهذا، يرفض مرلو-بونتي هذه التفسيرات كلها، ويحاول بالتالي تجاوزها بالبحث عن فهم حقيقي للسلوك، وذلك بالعودة إلى الخبرة التي تسبق كل تفسير.

وجد مرلو-بونتي في علم النفس «الجشطلت» الحل الملائم، وذلك من خلال فكرة «الشكل». فنظرية الجشطلت تؤكد أن الحدث النفسي لا يوصف من خلال أجزائه، وإنما في مجموعه، حيث ينظر إليه نظرة كلية. لذلك وظف مرلو-بونتي هذه النظرية في دراسته لظاهرة السلوك الإنساني، وهذا من أجل فهم العلاقات السابقة الذكر أولًا، ومن ثم لتجاوز التفسيرات القائمة. وترتب عن هذه النظرة مفهوم جديد للسلوك، فما عاد ينظر إليه على أنه شيء كما كان مع المدرسة السلوكية، وما عاد يفسر من خلال العلاقات الموضوعية القائمة بين الوعي والطبيعة، كما كان لدى نظرية المنعكس الشرطي. فالسلوك، كما يقول عنه مرلو-بونتي «ليس بواقع نفسي ولا بواقع مادي، بل هو بنية، لا تنتمي

---

(39) Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, p. 1.

(40) Ibid., p. 13.

إلى الحياة الداخليــة، ولا إلى العالم الخارجي، إنه هذا الــكل المتكامل»[41]. وهكذا يتجاوز مفهوم البنية عند مرلو-بونتي تنوع التفســيرات السابقة بتحقيقه وحده المعنى بين الداخل والخارج.

بناء على ما ســبق ذكره، يمكننا أن ننظر إلى الســلوك في الفينومنولوجيا الجديدة على أنه شــكل أو بنية لها معنى، وليس مجــرد غلاف لوعي محض ولا نتيجة سلســلة من الحوادث الفيزيائية، وهو ما يعبــر عنه دي والنس بقوله إن مفهوم الســلوك عند مرلو-بونتي ليس شــيئًا ولا فكرة، حيث لا يمكنني أن أفهمه من خلال وعيي الخاص، بل يجب علي أن أعيش هذا الســلوك، أي أن أكون جســدًا وحركةً وفعلًا[42]. كما تبين كلارا دا ســيلفا أن فهم مرلو-بونتي علمَ النفس الجشطلت وفكرة الشكل خصوصًا، يتجاوز تطبيقات الجشطالتيين التي طغت عليها الأنطولوجيــا التقليدية للذات والموضوع، وذلك باســتبدال «الوضعية الإدراكية بهــا»[43] (أي ترك الوضعية الأصلية مــن أجلها). وهذا ما يبين أن مرلو-بونتي يؤسس طريقة جديدة لعلم النفس الجشطلت، أو ما يمكن أن نسميه «فينومنولوجيا علم النفس الجشطلت»، وهي فينومنولوجيا تصنف في إطار علم النفس المعرفي، وتُعتبر من أكبر المساهمات التي قدمها مرلو-بونتي في هذا الميدان.

إن تطبيق المنهــج الفينومنولوجي الجديد لم يتوقف عند حدود دراســة السلوك الإنساني، وإنما امتد إلى موضوع أكثر أهمية وهو الإدراك الحسي الذي أولاه مرلو-بونتي أهمية كبيرة لأنه أدرك أنه من أكثر مســتويات الوعي أصالة، وهو بمنزلة مجال يحمل جميع أنواع الخبرات والتجارب والمعارف. وهنا يظهر لنا الفرق الجوهري بين هوسرل ومرلو-بونتي؛ فالأول نظر إلى الفينومنولوجيا

---

(41) Ibid., p. 197.

(42) Marie Alphonse De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty* (Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968), p. 35.

(43) Maurice Merleau-Ponty et Clara Da Silva-Charrak, *Le Corps et le sens*, philosophies (Paris: Presses universitaires de France, 2005), p. 36.

باعتبارها منهجًا، نتجه مــن خلاله إلى وصف الظواهــر، خصوصًا في جانبها الماهوي. أما مرلو-بونتي، فلم يتوقــف عند حدود تطبيق المنهج، بل قام بتتبع النتائج التي تترتب عن تطبيقه، وهذا ما أوصله إلى دراســة موضوعات جديدة، لم تدرسها أنواع الفينومنولوجيا السابقة، خصوصًا عند هوسرل وهايدغر، وأهم هذه الموضوعات «الإدراك الحسي» و«الجسد» و«الرؤية» و«اللغة» وغيرها.

يلاحظ متتبِّع كتاب بنية الســلوك أنه لم يقــدم إجابات واضحة عن جميع التســاؤلات المطروحة في هــذا الكتاب. لذا، نجــد أن كتــاب مرلو-بونتي فينومنولوجيا الإدراك هو الذي يحمل التصور الواضح للمشكلات التي طُرحت من قبل، خصوصًا مشــكلة الإدراك التي تمثل الموضــوع الرئيس الذي عملت الفينومنولوجيا الجديــدة على وصفه، ويؤكد مرلو-بونتــي أهميته فيقول: «إن الإدراك هو على الدوام ميلاد جديد للوعي»[44]، أو هو ما به يوجد الوعي الذي لا ينظر إليه في أســبقيته على العالم، كما كان في الفينومنولوجيا المتعالية عند هوسرل. إن الإدراك الحسي هو أساس عمليات الوعي كلها، وبالتالي فهو رابط أساس بين جميع موضوعات العالم، ولهذا الســبب ينطلق الفينومنولوجي من وصف التجربة الإدراكية، ثــم ينتقل إلى وصف أبعادهــا المعرفية والوجودية كلها.

إن تطبيق المنهج الفينومنولوجي على الإدراك الحسي في الفينومنولوجيا الجديدة لــم يترتب عنه تقديم تصور جديد عن الإدراك فحســب، وإنما ترتب عنه أيضًا إيجاد حلول لكثير من المشــكلات المعرفية والوجودية، والأهم من هذا كله تقديم قراءة جديدة لعلم النفس واهتماماته، لهذا يقول مرلو-بونتي في مقالة بعنوان «الميتافيزيقا في الإنســان» في كتاب المعنى واللامعنى: «إن علم النفس الإدراكي جاء كي يحل مــكان علم النفس الفيزيولوجــي القديم الذي كان يؤدي دورًا مركزيًا في البحوث النفســية، وفي الواقع فإن دراسة الوظائف النفســية الفيزيائية مثل الرؤية (بالمعنــى المجرد لرؤية الألــوان أو الأبعاد أو

---

(44) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 13.

المحيطات) عليها ألا تتجاهل أنواع السلوك الأكثر تعقيدًا، والتي تضعنا في علاقة، لا مع المثيرات فحسب، لكن مع أشخاص آخرين، ومع وضعيات حيوية واجتماعية»(45). هذا هو البعد الجديد في مشكلة الإدراك، والذي لم تنتبه إليه مذاهب علم النفس التقليدي، إنه مركز اهتمام الفينومنولوجي وعالم النفس معًا، ولذلك «نريد أن نجعل نقطة الانطلاق في علم النفس هي البحث في الإدراك الحسي»(46).

تأسيسًا على ما قلناه، نصل إلى أن هناك علاقة تأثر وتأثير بين الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي وعلم النفس؛ فقد اهتم مرلو-بونتي كثيرًا بالبحوث التي قدمها هوسرل في إطار علم النفس الإيديتيكي، كما لم يخف تأثره الشديد بعلم النفس الجشطلت، الذي وجد فيه دعمًا قويًا لتجاوز الكثير من المفاهيم التقليدية، إلا أن ما يعيبه مرلو-بونتي على علم النفس عند هوسرل هو اهتمامه فقط بالجوانب الماهوية، مع إهماله البعد التجريبي في خبرة الحادث النفسي، وهذا ما دفعه إلى دراسة الإدراك الحسي والسلوك الإنساني، لأن هذه الظواهر تعبر عن وجودنا الحقيقي الذي هو الوجود-في-العالم. أما بالنسبة إلى علم النفس الجشطلت، فعلى الرغم من سعيه إلى أن يجمع بين ما هو داخلي وما هو خارجي، من خلال فكرة الشكل التي تعبر عن النظرة الكلية إلى الحدث النفسي، إلا أن الخطأ الذي يحمله هذا التصور هو أنه لا يتجه إلى الظواهر الحقيقية الكامنة في خبرتنا المعيشة.

إن دخول الفينومنولوجيا الجديدة في حوار مع العقلانية الغربية، خصوصًا مع علوم الإنسان، وبالتحديد مع علم النفس، مكنها من الوصول إلى نتائج جديدة، من خلال تطبيق المنهج الفينومنولوجي في هذا الميدان، ولا سيما عندما نعلم أن هذا الجهد المبذول كان موازيًا لتوجّه الفينومنولوجيا إلى دراسة موضوعات جديدة، تختلف تمامًا عن تلك التي كانت موجودة في الفينومنولوجيا

(45) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 105.

(46) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 76.

السابقة، وبالتحديد لدى هوسـرل وهايدغر، مثل دراسة الجسد واللغة والمعنى والتاريخ والعالم. وهذه الموضوعات كلها هي نتائج ترتبت عن دراسة المشكلة الرئيسة التي هي مشكلة الإدراك الحسي، وهذا ما يفهم من قول مرلو-بونتي: «إن الخبرة الإدراكية بالعالم، مع ما تحمله من بداهات، هي الكلمة الأولى قبل وضوح كلمات العالم كلها»[47]، وهذا ما كان هوسرل يسـميه علم البدايات الأولى، أو العودة إلى الأساس المطلق للمعرفة، لكن هذا الأساس عند مرلو-بونتي ليس هو الأنا المتعالي، وإنما هو الإدراك الحسـي الذي لا يكون أصلًا للمعرفة فحسب، بل أصلًا للوجود كذلك، لذا تجد جميع المشـكلات المعرفيـة والوجودية في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي حلها بالعودة إلى الإدراك الحسي.

هكذا لا تتجـاوز الفينومنولوجيا الجديدة أخطاء الفينومنولوجيا السـابقة فحسب، كما رأينا من قبل، وإنما تتجاوز كذلك نقائص علم النفس، وتقدم إلينا علم نفس فينومنولوجي جديد، يسعى إلى إنجاز مهمة إيقاظ خبرتنا بالعالم التي هي بالضرورة خبرة الإدراك الحسي، أو خبرة الجسـد الذي ينظر إليه على أنه وسيلة للمعرفة والوجود، هذا الجسد الذي كان مهمشًا في البحوث والدراسات السابقة، وأعاد له علم النفس الفينومنولوجي الاعتبار، لأنه أدرك أن الإنسان هو مجموع ما هو نفسي وما هو جسدي معًا.

ب- مساهمات الفينومنولوجيا الجديدة في علم النفس

سـعى مرلو-بونتي، كمـا رأينا، إلـى تقديم حلول لبعض المشـكلات، منها ضبط بعـض المفاهيم التي بقيت غامضة، والتي يعتبر مفهوم الإحسـاس من أهمها، لأنه كان هناك اختلاف بين الفلسـفة وعلماء النفس في تفسـير هذا المفهوم، فالمذهب التجريبي مثلًا ينظر إليه في ارتباطه بالشـيء أو الموضوع، أمـا المذهب العقلي فيرى أن الإحسـاس صفـة يعطيها العقل للشـيء، لكن الفينومنولوجيا الجديـدة تريد أن تتجاوز هذا التعارض، من خلال تقديم تصور جديد للإحساس، فما هو هذا التصور؟

(47) Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 248.

ينتقد مرلو-بونتي التصور التقليدي للإحساس، وهو التصور الذي يحصره في العلاقة المباشـــرة القائمة بين العضو الحاس والمعطى الحســـي. وبالفعل، فإن علم النفس الكلاســـيكي مثلًا، ينظر إلى «مجالنـــا البصري على أنه مجموع أو فسيفســـاء من الإحساســـات التي ترتبط كل منها بصرامة مـــع العضو الذي يناظره»[48]. وكي يتجاوز مرلو-بونتي هذا الغموض، يقـــدم إلينا تصورًا جديدًا أكثر وضوحًا، وذلك من خلال الاعتماد على علم النفس الجشـــطلت الذي لا يربط الإحساس بالذات ولا بالموضوع، وإنما بالصورة الكلية للإحساس. وكي يوضح لنا مرلو-بونتي طبيعة هذا التصور، يقدم إلينا مثالًا على ذلك، فيقول: «إن القطعة الموسيقية ليست مجموع النغمات: بل إن كل نغمة لا ينظر إليها إلا من خلال الوظيفة التي تؤديها، في إطار المجمـــوع»[49]. وما دامت الفينومنولوجيا الجديدة ترفض الأخذ بالأحكام المســـبقة، فما علينا كي نفهم الإحســـاس إلا العـــودة إلى الخبرة التي يحملها الإدراك الحســـي الذي يبين لنا أن الإحســـاس مرتبط بوجودنا-في-العالم، لأننا عندما «نرى فنحن نرى ألوانًا وأضواء، وعندما نسمع فإننا نتلقى أصواتًا، وبالتالي فأن نحس يعني أن يكون لدينا وعي بالصفات، وكي نتعرف إلى مفهوم الإحساس لا يكفي أن نرى اللون الأحمر أو نسمع صوتًا ما، فالأحمر والأخضر ليسا إحساســـات، وإنما هما أشياء تحس كما أن الصفة ليســـت عنصرًا من عناصر الوعي، وإنما هي عنصر مـــن عناصر الموضوع»[50]. وحتى في حالة ما إذا كان الإحساس مرتبطًا بوجود الموضوع المحسوس، فإنه لا ينفصل عن الذات الحاسة، لكن من دون أن يكون الوعي وحده هو من يحدد طبيعة الإحساس، ليبقى الإحساس مرتبطًا بالخبرة الإدراكية في العالم.

إن الإدراك الحســـي يبين لنا كيفية ارتباط الحاس بالمحســـوس، ويتضح ذلك أكثر من خلال الوظيفة التي يؤيدها الجســـد، فقد وجـــد مرلو-بونتي في فكرة الجسد حلًا ملائمًا لمشكلة تفسير الإحســـاس، إذ يقول عنه: «إنه يتجلى

---

(48) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 61.

(49) Ibid., p. 62.

(50) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 10.

بين الحاس والمحسوس وبين اللامس والملموس، وبين الرائي والمرئي وبين السامع والمسموع»[51]. وهكذا يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك جسدي، ويتحول فعل الإحساس إلى حامل لخبرة الظواهر المحسوسة والمدركة معًا، وهذا هو بالضبط المفهوم الجديد للإحساس والوظيفة التي يؤيدها، وهو مساهمة جديدة للفينومنولوجيا الجديدة في علم النفس المعاصر، من دون أن تتوقف مساهمتها عند حدود الإحساس، بل تجاوزه إلى ميادين أخرى لا تقل أهمية، من بينها العلاقات بالآخرين.

اهتم مرلو-بونتي كثيرًا في مؤلفاته كلها بالبحث في مجال العلاقات التي تربط بين الأنا والآخر، متخذًا موقفًا نقديًا إزاء تصور علم النفس التقليدي لهذه العلاقة، فهو يقول في أحد مؤلفاته: «قدم علم النفس الجديد مفهومًا جديدًا لإدراك الآخر، حيث كان علم النفس التقليدي يقبل، من دون مناقشة، التمييز بين الملاحظة الداخلية، أو ما يسمى الاستبطان والملاحظة الخارجية»[52]. وكان هيغل، وكذلك ديكارت من قبل، قد ميزا بين الأنا والآخر؛ حيث نظرا إلى العلاقة القائمة بينهما نظرة سلبية، وهذا ما أدى بالتالي إلى تشويه علاقتنا بالآخرين. ولذلك رأى مرلو-بونتي ضرورة إعادة مراجعة هذا التصور، خصوصًا من الناحية النفسية، هذا التصور الذي يرى أنه لا يمكن أن نفهم الحالة النفسية التي يكون عليها الآخر إلا من خلال موقفنا الخاص؛ أي أن نعتمد على الاستبطان الذاتي كي نتعرف إلى الآخر، لذا يدعونا مرلو-بونتي إلى ضرورة فهم الآخر من خلال الآخر ذاته، وذلك بدراسة سلوكه الخاص الذي يعبر عن حالته الباطنة، وبهذا يدعونا إلى تجاوز التمييز بين النفس والجسد، وبالتالي بين منهج الاستبطان، ومنهج علم النفس الفيزيولوجي.

يدعونا مرلو-بونتي إذًا إلى علم نفس فينومنولوجي جديد؛ علم نفس لا ينظر إلى الآخر من خلال الأنا، وإنما من خلال مجموع علاقتنا التي تعبر

---

(51) Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 57.

(52) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 66.

عن وجودنا في العالم. إنه يجب على علـم النفس، كما يقول مرلو-بونتي، أن يعلمنا «كيف نرى الإنسان ليس كسـلوك يكوِّن العالم، وإنما كوجود ملقى في العالم ومرتبط به برابطـة طبيعية، وبالتالي نتعلم كيف نـرى العالم الذي نحن في اتصال به، من خلال مساحة وجودنا كلها، بينما علم النفس التقليدي أهمل العالم المعيش، من أجل نجاح الـذكاء العلمي»[53]. وبنـاء عليه، فإن الهدف الذي تحدده الفينومنولوجيا الجديدة لعلم النفس، هو التوجه إلى دراسة الذاتية المتبادلة التي تعبر عن وجودنا مع الآخرين في العالم.

نسـتنتج مما سـبق أن هناك علاقة مباشـرة بين الفينومنولوجيا الجديدة وعلوم الإنسـان، ولا سـيما علم النفس، بحيث توجد إمكانية واسعة للتحاور بينهما، ذلك ما يدل عليه تطبيق المنهـج الفينومنولوجي في ميدان علم النفس الذي يعد مسـاهمة كبيرة، خصوصًا مـن ناحية تقديم تصـورات جديدة، عن الكثير من المشـكلات والمفاهيـم التقليدية. ولأن مرلو-بونتـي كان من أكبر الفينومنولوجيين المعاصرين اهتمامًا بعلـم النفس، فإن موقفه هذا لا يخلو من نظرة نقدية، فهو يؤكد أنـه «لا يمكن أن ننطلق إلا من علم النفس كما لا يمكن أن ننطلق مـن علم النفس وحده»[54]. إن ما يميـز الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هو أنها اسـتفادت كثيرًا من الحقائق والمعارف العلمية المعاصرة، لكن من دون أن تكون تسـجيلًا مباشرًا لهذه المعارف، وإنما كانت آلية للقراءة ترتب عنها تقديم تصورات وحلول جديدة.

2 - الفينومنولوجيا الجديدة وعلم الاجتماع

أ- موقف الفينومنولوجيا الجديدة من علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع

سـعت الفينومنولوجيا الجديدة إلـى تطوير العلوم الانسـانية، من خلال طرح حلول جديدة للمشـكلات الرئيسـة التي تتعلق بموضوعاتها، ولا سيما

(53) Ibid., p. 107.

(54) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 77.

علم الاجتماع الذي لا يقـــل اهتمام مرلو-بونتي به عـــن اهتمامه بعلم النفس. وعلى الرغم مـــن أن مرلو-بونتي لـــم يخصص مؤلفات معينة لدراســـة علاقة الفينومنولوجيـــا بهذا النوع مـــن العلوم، فإنه كتب مجموعـــة من المقالات في بعض مؤلفاته، مثـــل فينومنولوجيا الإدراك وعلامات، التي تشـــترك أغلبها في دراسة مســـألة رئيســـة هي البحث في علاقة الفلســـفة بعلم الاجتماع، فما هو موقف الفينومنولوجيا الجديدة من هذه العلاقة؟

مـــن المعروف أن العلوم الإنســـانية هـــي آخر العلوم التـــي انفصلت عن الفلســـفة، وذلك ســـعيًا منها للاســـتقلالية والموضوعية من خلال استحداث منهجية جديدة لدراســـة موضوعاتها، بهدف بلوغ نتائج دقيقة على غرار النتائج المتوصل إليهـــا في العلوم التجريبيـــة التي تختص بدراســـة الظواهر الطبيعية. إلا أن العلوم الإنســـانية وجدت في ما بعد كثيرًا من العوائق في تطبيق المنهج التجريبي، وترجـــع أغلبيتها إلى ما تمتـــاز به الظاهرة الإنســـانية من خصائص ومميزات. بناء عليه، فإن اهتمام مرلو-بونتي بدراسة بعض الموضوعات، مثل العلاقة بالآخرين وفكرة الذاتية المتبادلة وكذلـــك الوجود-في-العالم، يدخل في إطار رفضه القطيعة القائمة بين علم الاجتماع والفلسفة.

لدراسة هذه المسألة، خصص مرلو-بونتي ضمن المقالات المتنوعة التي تندرج في كتاب علامـــات، مقالة عنوانها «الفيلســـوف وعلم الاجتماع»، وهي المقالة الوحيدة التي خُصصت لدراسة هذا الموضوع. ويمكن أن نفهم الفكرة الرئيســـة التي يطرحها مرلو-بونتي في هذه المقالة من أول عبارة عندما يقول: «إن الفلسفة وعلم الاجتماع عاشا مدة زمنية طويلة في إطار نظام منفصل»[55]. يُفهم من هذا القول اعتراض مرلو-بونتي على هذا الانفصال القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ودعوته إلى محاولة الربط بينهما من جديد، وهي المهمة التي ســـتحاول الفينومنولوجيا الجديدة أن تنجزها، وهو ما يشـــير إليه ايتيان بانبونيه الذي يـــرى أن هناك بعـــدًا اجتماعيًـــا أنثروبولوجيًا يغلب علـــى فينومنولوجيا

(55) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 123.

مرلو-بونتي، لأنه اهتم بدراسة الإنســان الذي لا يعتبر مسألة عرضية بل مسألة رئيســه[56]. وهنا يتبين لنا كذلك أن موقف مرلو-بونتي من علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع أو الأنثروبولوجيــا يدخل في إطار موقفه الــذي يرفض التفكير عن طريقة الثنائيات، وهــو المبدأ الذي طبقه في تجاوز كثير من الثنائيات التقليدية، مثل النفس والجســد، الماهيــة والواقع وغيرهــا، وبالتالي تجــاوز المذاهب التقليدية، خصوصًــا المذهبين العقلاني والتجريبي. وهكــذا، فإن مرلو-بونتي ينظر إلى الفلســفة وعلم الاجتماع في تكاملهمــا وتداخلهما لا في انفصالهما، لأن هذا الانفصال لا يقدم خدمة إلى أي منهما، بل «إن الفلسفة وعلم الاجتماع سيقضي كل واحد منهما على الآخر»[57]. لذا، فإن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل يُفهم من هذا الموقف أن مرلو-بونتي يعمل على تأسيس علم اجتماع جديد وفق منظور فينومنولوجي جديد؟

يحاول فرانســوا ليوتار أن يجيب عن هذا التســاؤل، فيبيــن لنا أن هناك جوانــب اجتماعية مهمة فــي فينومنولوجيا مرلو-بونتي، لكنــه لا يقترح علينا علم اجتماع جديدًا، وإنما يقترح اســترجاعًا نقديًــا بنائيًا للبحوث الاجتماعية. وبالتالي، لا يمكن أن نقــول أن هناك علم اجتمــاع فينومنولوجي، وإنما هناك فلســفة تتحدث مثل علم الاجتماع[58]. وما لاحظه ليوتار هو ما لاحظناه أيضًا، ذلك أن الفيلسوف الفينومنولوجي، كما تصوره لنا مؤلفات مرلو-بونتي، يطرح مشــكلات لها علاقة مباشــرة بالمجتمع والإنســان، وهذا ما يدل عليه قوله: «وعلى أي حال، فإن الفلســفة... تهتم بدراســة العلاقات القائمة بين الإنسان والإنســان»[59]، كما يقول: «إن الوحدة والاتصال ليســا مصطلحين متعاقبين،

---

(56) Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2004), p. 11.

(57) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 124.

(58) Jean-François Lyotard, La Phénoménologie (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 85.

(59) Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste* (Paris: Gallimard, 1947), p. 10.

وإنما همـــا لحظتان لظاهرة واحدة، وهذا ما يجعـــل الآخر وجودًا لأجلي»[60]. ويضيف في مكان آخر قائلًا: «إن الفلســـفة... توجد مثل الإنسان الطبيعي، في النقطة التي تمر بها الذات إلى الآخر، وإلى العالم»[61]. وهنا، لا بد من أن نشير إلى مـــا كان مرلو-بونتي يؤكـــده دائمًا، وهو أن الفضل الأكبـــر في توجهه إلى دراسة علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع، يرجع إلى هوسرل.

يســـعى مرلو-بونتي، كما فعل هوســـرل من قبل، إلى الجمـــع بين ما هو فينومنولوجـــي وما هو اجتماعي، مع أن توجه هوســـرل إلى دراســـة الجوانب الاجتماعية ما ظهر إلا في فلســـفته المتأخرة، ولا سيما عندما بدأ يهتم بالبحث في اللغة والذاتية المتبادلة. وفي هذه الموضوعات بالتحديد، يكمن تأثر مرلو-بونتي بهوسرل، إذ يقول: «إن الفضل الذي يرجع إلى هوسرل يكمن في أنه منذ نضجت فلسفته، وخصوصًا عندما تابع جهده وحدد موقفه من (رؤية الماهيات) و(الماهيات المورفولوجية) و(الخبرة الفينومنولوجية)، باعتبارها مجالًا وموقفًا للبحث، حيـــث يمكن أن تلتقي الفلســـفة والمعرفة»[62]. فالفيلســـوف في نظر هوسرل، ينظر إلى الظاهرة الاجتماعية في الإطار الاجتماعي المحدد لها، وهو الإطار الذي تتجلى فيـــه علاقة الفرد بالمجتمع، وعالـــم الاجتماع بدوره يلجأ إلى الفلسفة لفهم الظواهر الاجتماعية التي يدرسها. أما مرلو-بونتي، فإنه على العكس من هوسرل، لا يحصر الدراسة الفينومنولوجية في فهم ماهيات الظواهر الاجتماعية، ذلك أنه «في ما يتعلق بدراسة الجوانب الاجتماعية، يجب أن ننظر إليها في وقائعيتها؛ أي (كأشـــياء) من دون أحكام مســـبقة، ذلـــك أن الجوانب الاجتماعية يجب أن نســـعى إلى التعرف إليها كيف تكون (شيئًا)، فهي بمنزلة (معنى) تعطيه المجتمعات فرصة للظهور»[63].

يتضح لنا مما ســـبق أن مرلو-بونتي يرفض النظر إلـــى العلاقة القائمة بين

---

(60) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 412.

(61) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 212.

(62) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 128.

(63) Ibid., p. 128.

الفلسفة وعلم الاجتماع، على أنها علاقة انفصال، كما كان يُنظر إليها من قبل، وهو بالتالي، يدعونا إلى الجمع بينهما، ذلك أن الموضوع الحقيقي لعلم الاجتماع، كما تبينه لنا الفينومنولوجيا الجديدة، هو جملة الظواهر الاجتماعية التي ترجع في الأصل إلى خبرتنا المعيشة التي هي خبرة الوجود-في-العالم. وما دمنا لا نتصور انفصال الظواهر الاجتماعية عن هذه الخبرة، فلا يمكننا بالتالي تصور انفصال الفلسفة عن علم الاجتماع، ويحاول مرلو-بونتي تبيان علاقة التكامل هذه، من خلال حديثه عن الأنتربولوجيا التي تُعتبر من أهم فروع علم الاجتماع العام.

لا يخفي مرلو-بونتي اهتمامه الكبير بالبحوث التي قام بها كلود لوفي ستروس في ميدان الأنترويولوجيا الاجتماعية، خصوصًا في موضوع العلاقات الأسرية، منظورًا إليها وفق مقولة البنية، وهو يحدد موقفه من هذه الفكرة بقوله: «تبين لنا الأنترويولوجيا الاجتماعية أن أنظمة من هذا النوع توجد في المجتمع: مثل نظام القرابة، ونظام الأبوة، ونظام التبادل اللغوي، ونظام التبادل الاقتصادي، ونظام الفن، ونظام الخرافة...»[64]، بحيث يصبح المجتمع ككل، نظامًا تندرج فيه هذه الأنظمة الجزئية، وهذا التصور يدعم موقف مرلو-بونتي القائل بعلاقة التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع.

ب- موقف الفينومنولوجيا الجديدة من علاقة الفرد بالمجتمع

إن ما يُعد قاسمًا مشتركًا بين أغلب الفلاسفة الفينومنولوجيين والوجوديين، هو اهتمامهم بدراسة الإنسان، على الرغم من اختلافهم في وجهات نظرهم إليه، والمفاهيم التي يستخدمها كل واحد منهم، فينظر إليه أحيانًا على أنه «ذات مفكرة» وأحيانًا أخرى على أنه «آنية» كما ينظر إليه على أنه «مشروع وجودي». إلا أن ما يميز موقف فينومنولوجيا مرلو-بونتي هو أنها تنظر إليه في ارتباطه بواقعه المعيش، وبالتالي فهو يعد في نظر مرلو-بونتي وجودًا متجسدًا مع الآخرين في العالم، أي إن البعد الاجتماعي هو أهم بعد من أبعاد الوجود-

---

(64) Ibid., p. 143.

في-العالم، وهو موقف لا ينفصل عن المعـارف المعاصرة، بل إنه يتجاوزها، ويسعى إلى تقديم مفاهيم وتصورات جديدة، فكيف نظر مرلو-بونتي إلى علاقة الفرد بالمجتمع؟

يعيـب مرلو-بونتي على علـم الاجتمـاع موقفه من الفـرد والمجتمع، وخصوصًا من العلاقة القائمة بينهما، حيث يجعل كلًا منهما موضوعًا مستقلًا، وهو التصور الذي نجده بالتحديد في الأنثروبولوجيـا الاجتماعية وعليه، كما يقول مرلو-بونتـي، «من الخطأ أن ننظر إلى الفـرد داخل المجتمع كموضوع، مثل باقي الموضوعات الأخـرى، وهذا الخطأ مثل اعتبارنـا المجتمع في حد ذاته موضوعًا، لذا يجـب علينا العودة إلى المجتمع، وإحيـاء تواصلنا به»[65]. هذا البعد التواصلي بين الفرد والمجتمع لم يهتم بـه علم الاجتماع التقليدي، حيث اعتبـر أن علاقة الفرد بالمجتمع علاقة ثابتة، مثلهـا مثل العلاقات الثابتة التي تربط بين الموضوعات الأخرى. لذا، فإن الفينومنولوجيا الجديدة تريد أن تبعث ذلك التواصل العفوي الحيوي، الكامن في العلاقات الاجتماعية، ولذلك يتخذ مرلو-بونتي موقفًا نقديًا، إزاء موقف الأنثروبولوجيا الاجتماعية من علاقة الفرد بالمجتمع.

تنظر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، خصوصًا عند ليفي ستراوس، إلى علاقة الفرد بالمجتمع نظرة فلسـفية خاصة تقوم على فكرة البنيـة أو النظام، وهذا ما ترتب عنه تصور علاقة ثابته بين الفرد والمجتمع، أي إن الفرد يُنظر إليه باعتباره جزءًا من كلٍ، هو المجتمع نفسـه. وهنا يعترض مرلو-بونتي على هذا التصور بقوله: «إن الديناميكيـة العميقة للكل الاجتماعي ليسـت معطـاةً مع تجربتنا المحدودة للحياة الجماعية، وإنما من خلال إبعادها عن مركزها وإعادتها إليه، مثلما أن العدد المطلق لا يبقى كذلك، إلا بواسطة الرابط الذي يربطه بالحساب الأولـي»[66]. وبالمثل فإن علاقة الفرد بالمجتمع تتميـز بالتحول والمرونة ولا

(65) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 415.

(66) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 126.

DOT• نقطة

بالثبات. ولذا لا يحاول مرلو-بونتي تفسـير هذه العلاقة وفق أحكام مسبقة أو مبادئ ثابتة، وإنما بالعودة إلى خبرة الوجـود. هكذا تتغير النظرة إلى المجتمع فـي الفينومنولوجيا الجديدة، فيصبـح «وجود المجتمع بمنزلـة تخف وإغراء وتوسـل»[67]. بعبارات أخرى، ليسـت المهمة الجديدة لعالم الاجتماع تفسير المجتمع، وإنما العمل على فهم المجتمع ووصفه، وتعميق وجودنا فيه كأفراد.

إن الذي يتبيـن لنا عنـد هذا الحـد هـو أن الفينومنولوجيـا الجديدة عند مرلو-بونتي تسـعى إلى تأكيد ضـرورة البحث في المجتمـع وأهميته، بهدف تطوير ميدان البحـث في علم الاجتماع الذي علـى الرغم من التطور الذي عرفه في الفتـرة المعاصرة، فإن أغلب الموضوعـات لم تنل حظها من الدراسـة، وهذا ما يدعو إليه مرلو-بونتي بقوله: «يجـب علينا أن نعمل بعد الكشـف عن العالـم الطبيعي، على الكشـف عن العالـم الاجتماعي، ليس كموضوع مثل باقي الموضوعـات، وإنما باعتباره مجـالًا دائمًا، أو بعدًا من أبعاد الوجـود، حيث يمكنني فعـلًا أن أكون محايدًا بالنسـبة إليه، لكنني في الوقت نفسه لا يمكنني إلا أن اتخذ موقفًا بالنسبة إليه. فعلاقتنا بالمجتمع مثل علاقتنا بالعالم هي أكثر فعالية مـن أي إدراك أو أي حكم»[68]. وعلى الرغم من أن سـارتر كان قد اهتم من قبل بدراسة الوجود الإنساني باعتباره مشروعًا وجوديًا عندما قال: «إن حقيقة المشروع تكمن في استعادة وجودي الذي هو تحقيق لتجربتي»[69]، فإنه نظـر إلى الحرية، والى هذا المشـروع الوجودي، على أنه ملكية خاصة بالفرد، من دون أن يعطيه أبعـادًا اجتماعية، بل إنه نظر إلى الآخر، وإلى المجتمع ككل، نظرة سـلبية، على العكس من فينومنولوجيا مرلو-بونتي التـي نجدها تحمل بعدًا تواصليًا ايجابيًـا، بين الفرد والمجتمع، لا نجده في الفلسـفات الفينومنولوجية الوجودية الأخرى. ومن أقوال مرلو-بونتي التي تؤكد ذلك قولـه: «في جميع الثورات يوجد أشـخاص متميزون

(67) Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 415.

(68) Ibid., p. 415.

(69) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 415.

ينتمون إلى الطبقة الثورية، كما يوجد المضطهدون المخلصون، هؤلاء المتميزون، ويوجد أيضًا في كل دولة خونة، حيث لا تعتبر الدولة هنا، ولا الطبقة، بمنزلة قوة تسلط على الفرد من الخارج، ولا هي قيم يضعها أفراد من الداخل، وإنما هي أنماط من المشاركة»[70]. ويظهر هذا التنوع في العلاقة بين الفرد والمجتمع، لا في حالات الثورات فحسب، بل في حالات السلم كذلك، حيث ينظر إليها الأفراد بكل التزام وولاء.

ثالثًا: فلسفة التاريخ عند مرلو-بونتي

1 - مفهوم التاريخ

تولي الفينومنولوجيا الجديدة التاريخ أهمية كبيرة، حيث لا تخرج دراسة هذه المسألة عن الإطار العام والمبادئ والمقولات الأساسية التي تقوم عليها فينومنولوجيا مرلو-بونتي، وهي تحمل أبعادًا وجودية أنطولوجية، من ناحية أنها لا تبحث في علاقة التاريخ بالوعي مثلًا، وإنما بالإنسان والمعنى، بالعودة إلى خبرة الوجود-في-العالم. لذلك نجد مرلو-بونتي يسعى إلى بلوغ معنى التاريخ، مرورًا بتاريخ المعنى، من دون اللجوء إلى أحكام مسبقة، فما هو مفهوم التاريخ عند مرلو-بونتي؟

تتضح لنا آراء مرلو-بونتي في التاريخ من خلال جملة المقالات التي تتضمنها مؤلفاته، ولا سيما كتابي الإنسانية والإرهاب ومغامرات الجدل، وهي المؤلفات التي تعبر عن الوضع الأيديولوجي السائد في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، كما تعبر عن آراء مرلو-بونتي السياسية، خصوصًا إزاء الشيوعية والليبرالية، وهي الآراء التي سنتحدث عنها لاحقًا. وبالنسبة إلى التاريخ، لاحظ مرلو-بونتي أن على الرغم من أن التاريخ من أكثر المصطلحات تداولًا، فإنه لا يوجد موقف واضح في شأن مفهومه، وبالتالي

(70) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 417.

«فإن مصطلح التاريخ، أصبح محملًا بالكثير من الغموض»[71]، ولذلك شعر بضرورة إزالة هذا الغموض، وذلك بالرد أولًا على التصورات السابقة، ومن ثم بتقديم تصور جديد أكثر وضوحًا.

دخلت الفينومنولوجيا الجديدة في حوار مع التصورات التقليدية في شأن التاريخ، المثالية منها كما الواقعية. فقد وجد مرلو-بونتي أنها، على تنوعها، تشترك في العودة إلى الأحكام المسبقة من أجل فهم التاريخ، لذا دعا إلى ضرورة عدم الحكم على التاريخ من الخارج، لأن «التاريخ لا يعمل وفق أي نموذج: بل إنه على وجه التحديد جملة حوادث لها معنى»[72]. فالمطلوب، بحسب مرلو-بونتي، هو فهم معنى هذه الحوادث، لأن هذا المعنى هو التاريخ ذاته وهذا ما لم تدركه التفسيرات السابقة التي وضعت مبادئ وأسس مسبقة حاولت من خلالها فهم التاريخ، وهذا ما نجده عند الماركسية مثلًا، والتي يرفض مرلو-بونتي التصور الذي تحمله، إذ يقول عن المادية التاريخية: «إن المادية التاريخية تهتم بالجانب الاقتصادي، حيث يمكننا أن نقول إنها يجب أن لا تربط التاريخ بوسائل الإنتاج، وأساليب العمل، لكن بأكثر عمومية، من خلال طريقة الوجود والتعايش، ومن خلال العلاقات الإنسانية المتبادلة»[73]. وهذا هو البعد الإنساني الذي يحمله التاريخ، والذي ظل مرلو-بونتي يبحث عنه، وعبرت عنه جوانب فلسفته كلها، لأن الوجود المدرك في العالم ما هو إلا وجود في التاريخ.

إن ما يعترض عليه مرلو-بونتي في المفهوم الماركسي للتاريخ هو ربطه بالجانب الاقتصادي وحده، حيث إن التاريخ، في نظره، أوسع وأشمل من أن يُحصر مفهومه في جانب واحد، على الرغم من أهمية البعد الاقتصادي في حياة الإنسان: «وبهذا المعنى، فليس هناك سببية اقتصادية محضة، لأن الاقتصاد

(71) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 43.

(72) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 27.

(73) Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, p. 200.

ليس نظامًا مغلقًا، وإنما هو جانب من الوجـود الكلي والفعلي للمجتمع»[74]، هذا، بالإضافة إلى الجانب الأخلاقي والنفسي والثقافي وجوانب أخرى. وهنا يؤكد محمد الجوة أن موقف مرلو-بونتي من مفهوم التاريخ عند ماركس يدخل في إطار رفضه التفكير على طريقة الثنائيات، أي ثنائية المادية التاريخية والمادية الجدلية، لأن ماركس جعل من المادة حالة أصليـة وماهية كل ما هو موجود. وعليه، فهو يصنف الإنسان في صنف الأشياء الخارجية الأخرى، وهنا يتساءل: هل من الممكن تصور وجود جدل موضوعي، يقصي وجود الذات، ويدرجها في السيرورة الطبيعية؟[75].

إن هذا التســاؤل هو ما تحاول الفينومنولوجيا الجديدة أن تجيب عنه، من خلال تصورها الخاص للتاريخ الذي لا يمكن تصوره بعيدًا عن الإنســان، لأنه هو صانع التاريخ، وهو من يعيش الحدث التاريخــي. ويصل مرلو-بونتي إلى نتيجة مفادها: «إن الإنســان مؤرخ، لأنه كائن تاريخي»[76]، وهكذا، فكي نفهم التاريخ يجب أن نفهم هذا الكائن التاريخي، وهي الفكرة نفسها التي تبنى عليها أنطولوجيا هايدغر الذي ربط كينونة الكائــن ومحاولة فهم هذه الكينونة بالبعد التاريخي، عندما يقول: «إن تاريخانية الدازين هي بالأساس تاريخانية الكينونة-في-العالم»[77]، فالحدث التاريخي يصنعه الإنســان، والإنســان هو من يفهم هذا الحـدث، وبالتالي: «ليس هناك معلِّم آخر للتاريــخ غير ذلك الذي يحدده الإنســان»[78]. لذلك، نجد مرلو-بونتي دائمًا يتحدث عــن الجهد الذي يبذله الإنسان من أجل أن يحدد مكانته في التاريخ.

إن ما يلاحَظ على ما كتبــه مرلو-بونتي عن التاريخ، هو ســعيه من أجل توضيح مفهومه للبحث في علاقة الإنسان بالتاريخ، لذا فهو يدعونا صراحة إلى

---

(74) Ibid., p. 201.

(75) Mohamed Jaoua, *Merleau-Ponty critique De marxisme* (Tunis: Centre de publication universitaire, 2008), p. 165.

(76) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 50.

(77) Heidegger, *L'Être et le temps*, p. 455.

(78) Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 112.

أن «نفهم دور الإنسان في إنجاز التاريخ»(79)، وهو ما يعني أن التاريخ عبارة عن حركة عفوية، تسير وفق عفوية الوجود الإنساني الثابت أحيانًا والمتغير أحيانًا أخرى ولا يعني هذا أن التاريخ يفسر تفسيرًا ذاتيًا، ولا موضوعيًا أيضًا، كما لا يُنظر إليه على أنه «إله خارجي أو عقل متخف نعمل على تسجيل نتائجه: إنه هذا الحدث الميتافيزيقي، فهو مثل حياتنا الخاصة يوجد فينا وخارجنا، في حاضرنا وماضينا»(80). إن المفهوم الجديد، والخاص، الذي يأخذه التاريخ يرتبط بمبادئ الفينومنولوجيا الجديدة التي هي «الإدراك» و«الجسد» و«اللغة»، وكما يقول مرلو-بونتي: «ليس هناك إدراك إلا لأنني أوجد في العالم من خلال جسدي، حيث أعطي معنى للتاريخ، لأنني أتخذ نقطة تمركز من بين جملة من نقاط التمركز الممكنة، تكون بدورها محددة من خلال المسار التاريخي»(81). إن هذه الجدلية المفتوحة قائمة بين الإنسان الموجود في العالم، وبين التاريخ، وهي لا تقصي أي طرف، ولا تعطي الأولوية لأحدهما على الآخر. إنها، بعبارة أخرى، جدلية المعكوسية والتداخل، أي المبدأ الذي طبقه مرلو-بونتي في حل كثير من المشكلات، وتجاوز كثير من الثنائيات، كما لاحظنا ذلك سابقًا.

2 - موقف مرلو-بونتي من ظاهرة العنف الثوري

اهتم مرلو-بونتي بدراسة ظاهرة العنف الثوري وتطورها عبر مراحل ونواحٍ مختلفة، خصوصًا من الناحية الأيديولوجية، في سعي منه إلى تبيان دور هذه الظاهرة في التاريخ. وفي كتابه الإنسانية والإرهاب يتحدث عن هذه الظاهرة من خلال ما يسمى «محاكمات موسكو»، في عام 1937، وهي المحاكمات التي حوكم فيها بعض القادة الثوريين بتهمة خيانة الحزب الشيوعي، وكانت بمنزلة نقطة تحول في مفهوم العنف الثوري، فما هو موقف مرلو-بونتي منه؟ وما هي العلاقة بينه وبين التاريخ؟

(79) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p 128.

(80) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 32.

(81) Ibid., p. 269.

إن ما يميز موقف مرلو-بونتي من التاريخ هو أنه ينظر إليه في إطار التجربة المعيشة، لذا فهو يسعى إلى وصف هذه التجربة كما هي، ويسقط هذا التصور على مفهوم العنف الثوري، ويؤكد «أن الحدث الثوري يُنظر إليه على أنه صانع التاريخ، وهو ما يحدد المعنى الكلي لهذا التاريخ»(82). ولا ينظر مرلو-بونتي إلى هذا الحدث على أنه وجود موضوعي مستقل، وإنما ينظر إليه من خلال الإرادة الإنسانية التي تصنعه وتساهم في وجوده. وقد تعرفنا إلى هذه الفكرة عندما تحدثنا عن مفهوم التاريخ عند مرلو-بونتي، والذي يعبر عن وجود الإنسان-في-العالم. فالعنف الثوري كحدث تاريخي، هو تعبير عن هذا الوجود، ولذلك يعترض مرلو-بونتي على موقف الماركسية من العنف الثوري، فيقول: «إن الثورة بالمفهوم الماركسي ليست عقلانية لأنها تمثل الاندفاع، ولأن المنطق الخاص بالتاريخ لا يُدرك إلا في وضعيات اجتماعية متنوعة، خصوصًا بالنسبة إلى البروليتاريين الذين يحسون بالثورة ويعيشون تجربتها»(83).

إن متتبّع تطور ظاهرة العنف الثوري يلاحظ أن هناك تحولًا في مفهومها من الماركسية إلى الشيوعية، ولا سيما مع ستالين، إذ ترتب عن ذلك تحول في مفهوم التاريخ نفسه؛ فبعد أن كان العنف الثوري ينظر إليه على أنه محرك التاريخ، تحقق من خلاله الإنسانية قيمها السامية: «أصبحت هذه الإنسانية مترددةً بين الحكومة والعنف»(84). وبعد أن كان العنف ولاءً، أصبح خيانة يعاقب عليها مرتكبها، وهذا ما حدث في محاكمات موسكو، حيث حوكم بوخارين بتهمة خيانة الحزب الشيوعي، وهو الحدث الذي أشار إليه مرلو-بونتي في مقالة بعنوان: «غموض التاريخ عند بوخارين».

دفع هذا التحول في النظرة إلى العنف الثوري مرلو-بونتي إلى تتبع تأثير هذا التحول في التاريخ الذي ما عاد مرتبطًا بالثورة، وإنما بالعنف والعنف المضاد. عندما مثُل بوخارين أمام محاكم موسكو بتهمة الخيانة «تحمّل

---

(82) Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, p. 61.

(83) Ibid., p. 67.

(84) Ibid., p. 66.

مســؤوليته، ورفض أن يُنظَر إليه على أنه جاســوس، أو خائن، أو مخرب، أو إرهابي»[85]، لأنه كان يؤمن بقيم الثورة، وبالعنف الثوري الذي كان هدفه تحقيق قيم الإنســانية، ولكن حكم عليه بالإعدام الذي يُعد بمنزلة عنف سلبي لا ينفي دور العنف الإيجابي في التاريخ، بقدر ما يثبته مثلما «أثبت بوخارين وجهة نظره في التاريخ، وبرر إعدامه تاريخيًا، ذلــك أنه دافع عن مجده الثوري»[86]. لذلك ساند مرلو-بونتي موقف بوخارين، مثلما كان دائمًا مؤيدًا دور البروليتاريا.

يرى مرلو-بونتي في البروليتاريين الثوارَ والأبطالَ الحقيقيين الذين يصنعون التاريخ، وكان دائمًا مدافعًا عنهم، ووصفهم بأنهم «ليسوا مجانين ولا هم عقلاء، بل هم أشــخاص ينظرون إلى الانفعــال والعقل على أنهما شــيء واحد، ذلك أنهم ينجزون بفعل الرغبة ما يســجله التاريخ»[87]. وهكذا، يصبح العنف محرك العلاقات الإنســانية، وهو ما يثبته الواقع. إلا أن العنــف الذي اهتم مرلو-بونتي بدراســته هو الذي تكون أهدافه إيجابية وغاياته ســامية، لا العنف السلبي الذي تمارسه بعض الدول الرأسمالية الغربية على الشعوب الضعيفة، من أجل تحقيق أهداف اقتصادية وسياسية، ما يعني أن مرلو-بونتي ينظر إلى العنف الثوري على أنه الحل الوحيد لتغيير الأوضاع وتحقيق الأهداف، وبالتالي صناعة التاريخ. لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل العنف الثوري هو الحل الملائم في الأزمنة كلها؟

رابعًا: آراء مرلو-بونتي السياسية

1 - موقف مرلو-بونتي من الليبرالية

يتخذ مرلو-بونتي إلى جانب موقفه من الماركســية، الذي تعرفنا إليه من قبل، كونه موقفًا نقديًا أحيانًا، خصوصًا بالنسبة إلى المفهوم الماركسي للتاريخ، ومؤيدًا أحيانًا، بالنســبة إلى موقفه مــن البروليتاريا، موقفًا آخــر نقديًا معارضًا

(85) Ibid., p. 75.
(86) Ibid., p. 89.
(87) Ibid., p. 71.

لليبرالية، فهو لم ينظر إليها نظرته إلى الماركسية بوصفها أيديولوجيا الطبقة الحاكمة، وإنما أراد مناقشة الجانب الإنساني في السياسة.التي تتبعها هذه الأيديولوجيا.

ناقش مرلو-بونتي في الصفحات الأولى من كتابه مغامرات الجدل الفكرَ الليبرالي، واهتم كثيرًا بالجانب الإنساني في السياسة، مثلما أولى الجانب التاريخي أهمية كبيرة. وكان في رأيه أن المهمة التي يجب على السياسة أن تؤديها هي خدمة مصالح الإنسانية كلها، وهو ما ليس موجودًا في الليبرالية؛ فعلى الرغم من أن المبادئ التي تقوم عليها تتحدث عن البعد الإنساني، فإنها لا تراعي، في نظر مرلو-بونتي، الواقع المعيش وطموحات الشعوب، لأن ما يأمل الناس به ليس «قرارات عادلة فحسب، وإنما سياسة عادلة أيضًا»[88]. لذا، فما يلاحظ على الليبرالية هو وجود تناقض بين الواقع وما تدعيه من مبادئ وقوانين.

من أجل التعرف إلى حقيقة الفكر السياسي الليبرالي وجوانبه السلبية، يناقش مرلو-بونتي آراء بعض المفكرين الليبراليين ومواقفهم، من أمثال ماكس فيبر وألان، حيث يقول عن الأول منهما: «إنه ليبرالي، وليبراليته لا تحمل بعدًا سياسيًا حقيقيًا، ولا تمثل المجال المطلق الأمثل للديمقراطية؛ لأنها تعتبر أن كل سياسة عنف»[89]. وربما هذا هو القاسم المشترك بين الشيوعية والليبرالية، أي اللجوء إلى العنف لتطبيق القوانين والأحكام، وإن كان هذا يعتبر أمرًا خفيًا لا ظاهرًا، وبالتالي فإن الديمقراطية التي تنادي بها الليبرالية وتريد من خلالها تحقيق العدالة والمساواة، ما هي إلا ديمقراطية القلة التي تمثل الرأسماليين. لذا، فإن ما يعاب على هذه الليبرالية تجاهلها الواقع المعيش، ولا سيما الذي يعبر عن الوضع الاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي لبقية الطبقات، وبناء عليه، فالليبرالية لا تقوم على القيم الحقيقية للسياسة التي تراعي الأوضاع المعيشية وتعمل على خدمة الإنسانية، وليست مجرد مبادئ وشعارات.

---

(88) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 9.

(89) Ibid., p. 38.

هذا، ولم يكن مرلو-بونتي مقتنعًا بطبيعة الأيديولوجيا التي كانت سائدة في تلك المرحلة، خصوصًا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، لأنه كان هناك تضارب في المصالح بين الحركات والتوجهات السياسية التي كانت تتجه أغلبيتها إلى خدمة الدول الرأسمالية، وبالتالي خدمة أشخاص معينين، ولا سيما أولئك الذين يملكون سلطة القرار ووسائل الإنتاج، والذين يوهمون أنفسهم بأنهم يحققون العدالة. وهنا يعترض مرلو-بونتي على موقف ألان بقوله: «إنه يردد دائمًا حكمته التي تقول: (افعل كل يوم ما هو عادل، ولا تنتظر النتائج). لكن هذه الحكمة تبقى بلا صوت، خصوصًا أمام (المواقف الحدية)»[90]، وهي المواقف التي ترتبط بعفوية التاريخ ولا تتحكم فيها مبادئ أو تفسيرات مسبقة. إن السياسة التي يتحدث عنها مرلو-بونتي لا تنفصل عن التاريخ الذي وجدت فيه، لذا فهي دعوة إلى إعادة ربط الفلسفة بالسياسة، أو تجديد للفلسفة السياسية، من أجل تقديم رؤية جديدة عن الواقع السياسي المعيش، وجعله أكثر خدمة للإنسان، لأن الانفصال «الذي حدث بين الفلسفة والسياسة كان نتيجة سوء فهم للفلسفة، فهو بالتالي انفصال خاطئ»[91].

إن ما نصل إليه، من خلال هذا النقد الموجه إلى فيبر وألان، وبالتالي إلى الليبرالية، هو أن الليبرالية لم تجسد مبادئها في الواقع على الرغم من أنها تدعو إلى الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الشعوب، وغيرها من المبادئ التي تقوم عليها، ذلك أنها تحمل غايات وأهدافًا خفية تخدم مصالح الأفراد لا الجماعات، وبالتالي لا تراعي الأبعاد الأخلاقية في الممارسة السياسية. والواقع يثبت ذلك، فعدة دول ليبرالية معاصرة تدعي نشر الحرية والمساواة، لكنها تقابل هذه المبادئ بتقويض حريات الآخرين، وتستولي على حقوقهم وثرواتهم وممتلكاتهم.

هكذا، يؤكد مرلو-بونتي أن الحرية أمر ضروري في حياة المجتمعات،

---

(90) Ibid., p. 37.

(91) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 14.

ولا يمكن تصور حياة الإنســان من دونها، لذلك نجده في مؤلفاته كلها - ولا سيما التي تحمل آراءه ومواقفه السياســية، مثل الإنسانية والإرهاب ومغامرات الجدل، وبعض المقالات من المعنى واللامعنى - يناصر قضايا الشــعوب مثل الثورة الجزائرية والقضية الفلســطينية. فالحرية الذي يتحدث عنها مرلو-بونتي ليســت حرية الليبرالية، بل هي الحرية «التي ليســت منفصلة عن العالم، وإنما متصلة به»[92]، وهي الحرية التي تثبت وجودنا الفعلي مع الأشياء والآخرين في العالم، والتي ينبغي على أي أيديولوجيا أو سياسة أن تراعيها.

يبدو لنا فــي الأخير أن النقــد الذي وجهــه مرلو-بونتي إلــى الليبرالية نقد مبرر، لأنها لم تحمل ما يشــفع لها أمــام التاريخ، خصوصًــا في ما تعلق بمسألة حقوق الإنســان. ونحن نعلم أن أغلب الحروب التي حدثت في الفترة المعاصرة، أكانت مبررة أم غير مبررة، كانت بسبب الأيديولوجيا الليبرالية التي لا تخدم الشعوب كما تدعي، وإنما تتستر على المطامع والمصالح الاقتصادية للرأســمالية، وهذا ما يحدث حاليًا في العراق وأفغانســتان، وكثير من مناطق العالم.

2 - الخلاف السياسي بين مرلو-بونتي وسارتر

تبين لنا مؤلفــات مرلو-بونتي التي تحمل آراءه السياســية ذلك الاهتمام الكبير الــذي أولاه للبروليتاريا مــن الناحية التاريخية والسياســية، لكن الدور التاريخي والسياســي الذي أعطته الماركســية للبروليتاريا تغير مع الشــيوعية المعاصرة، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث حملت هذه الشــيوعية عيوبًا كثيرة ركز عليها مرلو-بونتي في نقده الموجه إلى الحزب الشيوعي، وإلى موقف سارتر المؤيد سياســة هذا الحزب، فما هو موقف مرلو-بونتي من هذا الوضع؟

إن أهم العيــوب التي كان يحملها الحزب الشــيوعي هــو رفضه الحوار

---

(92) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 180.

السياسـي مع البروليتاريا، بحسب مرلو-بونتي، وبالتالي الإقصاء التاريخي والسياسـي لدور البروليتاريا. في تلك الفترة حدث خلاف سياسي بين مرلو-بونتي وسـارتر، وذلك في ظل أحـوال خاصة؛ لأنهما في تلـك المرحلة بدآ نشـر مجلة الأزمنة الحديثة، غير أنهـا «لم تلتزم مبدأ تأسيسـها الذي هو عدم الانتماء إلى أي حـزب»[93]. كان هـدف المجلة المواقـف المحايدة ونصرة القضايا العادلة، لكن سـارتر خرج عـن هذا المبدأ، من خلال تأييده سياسـة الحزب الشيوعي التي تتنافى وتعاليم الماركسـية، وتقصي إقصاء كليًا أي دور للبروليتاريا، وبالتالي أدى الخلاف الحاد بين مرلو-بونتي وسـارتر إلى انقطاع العلاقات التـي كانت قائمة بينهما، والتي كانت علاقـات صداقة وزمالة، على الرغم من أن لكل منهما مشروعه الفكري.

عمل سارتر في أغلب مؤلفاته على نقد الماركسية، خصوصًا فكرة الجدل الماركسـي ومفهومه للحرية التي يرى فيها أنها مشروع غير قابل للتطبيق، لأنها لا تعبر عن حقيقة الوجود الإنساني، حيث يقول: «تتحدث الماركسية عن فلسفة حرية يجب أن تأخذ مكانهـا، لكننا نؤكد أنه ليس هناك أي إمكانية أو وسـيلة فكرية أو تجربة واقعية تسـمح لنا بتجسـيد هذه الحركة، أو هذه الفلسفة»[94]. وبالتالـي، فإن اعتراضـه على موقف الماركسـية من الحرية التي تسـعى إلى تحقيقها، من خلال المهمة التي تنجزها البروليتاريا، جعله يؤكد الصورة السلبية التي انطبعت بها الشـيوعية المعاصرة، وهو ما يُعتَبر، بحسب مرلو-بونتي، أكبر خطأ يقع فيه سارتر لأنه «بتأييده الشـيوعية، يرفض كل فاعلية ممكنة للتاريخ، والنتائج المباشرة لإرادتنا»[95]، وهي الإرادة التي عمل سارتر على الدفاع عنها من خلال مشروعه الفلسفي.

يحمل اعتراض مرلو-بونتي على تأييد سـارتر الشـيوعية موقفين، أولهما رفضه ما يسـميه التطرف الشـيوعي الذي يتجاوز المبادئ الماركسية، ويقصي

(93) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 255.

(94) Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), p. 50.

(95) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 134.

بالتالي الدور السياسي للبروليتاريا. وثانيهما، دعوته إلى العودة إلى المفاهيم الماركسية المتعلقة بالثورة. وهنا يثمن مرلو-بونتي في الماركسية اعترافها بالقيمة التاريخية للبروليتاريا، كما يجدد اعتراضه على موقف سارتر بقوله: «كيف لم يتساءل سارتر، لماذا لم يعمل أي شيوعي على تطبيق ما يكتب»[96]، إذ يظهر لنا أن هناك تناقضًا بين ما ينظِّر له الحزب الشيوعي وما يمارسه في الواقع، فالممارسات السياسية لقادة الحزب الشيوعي تحمل إقصاء وانتهاكًا للحقوق الاجتماعية والسياسية للبروليتاريا، وهو ما يعتبر أكبر فرق بين الماركسية والشيوعية المعاصرة. وقد تحدث عنه مرلو-بونتي في مقالة بعنوان «البروليتاريا أمام القضاء»، حيث بيّن الاختلاف بين الدور السياسي الذي حددته الماركسية للبروليتاريا، والأحوال التي تعيشها مع الشيوعية، إذ يقول: «إن نظرية البروليتاريا هي التي تميز بين الماركسية وكل سياسة أخرى متسلطة»[97]، وهو يقصد بالسياسة المتسلطة تلك السياسة التي يتبعها الحزب الشيوعي ويؤيدها سارتر.

يرى مرلو-بونتي إذًا أن سارتر أخطأ في تأييده الحزب الشيوعي، لأنه لم يفهمه على حقيقته التي تحمل عكس ما تدعيه الأيديولوجيا الشيوعية، التي تناقض تمامًا أيديولوجيا البروليتاريا التي دعت إليها الماركسية. ويتحدث مرلو-بونتي عن طبيعة السياسة التي يتبعها الحزب الشيوعي، فيقول: «إنها سياسة تواجه كل وقوف ضد الأوضاع والأحوال، وبالتالي فهي ليست سياسة حقيقية، وإنما هي موت مؤجل، وهي تهديد يظهر في أي لحظة أمام أي موقف يصدر إزاءها»[98]، وبالتالي فإن سارتر يناقض فلسفته، لأنه لم يفهم العلاقة القائمة بين الحرية التي يقوم عليها مشروعه الفلسفي الوجودي، والحرية التي تسعى البروليتاريا إلى بلوغها، لأنها وجدت مواجهة الحزب الشيوعي الذي نظر نظرة سلبية إلى العنف الثوري، وقوض بالتالي، الدور السياسي والتاريخي للبروليتاريا.

---

(96) Ibid., p. 135.

(97) Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 130.

(98) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 141.

DOT• نقطة

إن الاعتراض الحقيقي الذي واجه به مرلو-بونتي الحزب الشـيوعي، هو عدم اتباعه المبادئ والقيم التي دعت إليها الماركسـية، خصوصًا ما تعلق منها بالبروليتاريا والثورة والحوار السياسي، لذلك فهذه الحركة لم يبق لها أي مبرر وجـود. وهكذا يصل مرلو-بونتي إلـى نتيجة مهمة جدًا مفادهـا أن «الثورات صادقة كحركات، لكنهـا باطلة كأنظمـة»[99]. وبالفعل، زالـت الثقة في تلك المرحلة بين المناضلين وقـادة الحزب، وما عاد هنـاك إمكانية للحل الثوري بعدما جرى إقصاء الدور التاريخي للحركات. وبالمحصلة ليس أمام الإنسـان سوى البحث عن بديل للثورة.

(99) Ibid., p. 279.

خاتمة

يتبين مما سبق أن مرلو-بونتي لم يكن مجرد قارئ لهوسرل ولا لهايدغر؛ إذ عبّرت مؤلفاته كلها عن حرقة سؤال فلسفي، لا نقول أنه لا يحتمل الإجابة، لكنه سؤال يرفض أن يحتوي إجابته في ذاته، ذلك أنه إذا كانت العودة إلى الأشياء في الفينومنولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل هي عودة إلى الوعي الخالص، وإذا كانت العودة إلى الأشياء في الفينومنولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر هي عودة إلى الكينونة، فإن العودة إلى الأشياء في الفينومنولوجيا الجديدة عند مرلو-بونتي هي عودة إلى الوعي المتجسد في العالم مع الأشياء والأجساد الأخرى.

هنا بالذات، تكمن أهمية فينومنولوجيا مرلو-بونتي وقيمتها، وتميزها، في الوقت عينه، من مفهوم الفينومنولوجيا ووظيفتها عند كلٍّ من هوسرل وهايدغر، فالمهمة الجديدة التي أرادت فينومنولوجيا مرلو-بونتي إنجازها هي العودة إلى العالم، والعمل على إعادة اتصالنا به، بل وتواصلنا معه. وبطبيعة الحال لم يكن إنجاز هذه المهمة، كما رأينا، أمرًا هينًا، فقد سعى مرلو-بونتي إلى إصلاح الفينومنولوجيا وتجاوز أخطائها، من جهة، وسعى من جهة ثانية إلى إصلاح العقلانية الغربية ككل.

إن ما يُحسَب لمصلحة مرلو-بونتي هو أنه استطاع أن يكتشف في فينومنولوجيا هوسرل ما لم يستطع اكتشافه هايدغر الذي لو قدم انتقادات واعتراضات كثيرة في شأن فينومنولوجيا هوسرل، خصوصًا ما تعلق منها

بمقولة الذاتيــة، لكان لم يتمكن مــن توظيف جملة النتائج التــي توصل إليها واســتثمارها. كما أن قراءة مرلو-بونتي فلســفات الذات، وبالتحديد فلســفة ديكارت وهوســرل، لم تكن كما كانت مع هايدغر، مبنية فحسب على التجاوز والتحطيم، وإنما كانت مبنية على التأويــل أيضًا، وهي قراءة وظّف فيها مرلو-بونتي كثيرًا من الحقائق العلمية المعاصرة في ميادين علم النفس والفيزيولوجيا وعلم الاجتمــاع، وغيرها من العلوم الأخرى. وإن هــذا الاطلاع هو ما أعطى فينومنولوجيا مرلو-بونتي بعدًا علميًا لا نجده في أنواع الفينومنولوجيا الأخرى، أكان عند هوسرل أم هايدغر أم سارتر.

تبين لنا أيضًا أنه إذا كان هوســرل جعل من الفينومنولوجيا منهجًا لفلسفة صارمة، وإذا كان هايدغر اتخذ منها وسيلة، أو بالتحديد مبررًا لقيام أنطولوجيا معينة، تكون مهمتها اكتشــاف معنى الكينونة، فإن مرلو-بونتي، على الرغم من تأثره الكبير بكل من هوسرل الذي أخذ عنه توجهه إلى دراسة الخبرة، وهايدغر الذي أخــذ عنه توجهه إلــى التفكير فــي الكينونة، تمكن من تجــاوز نقائص الفينومنولوجيا عند كل منهما، ولا سيما في ما تعلق بمسألتي الوعي والوجود. ففينومنولوجيــا مرلو-بونتي تبيــن لنــا أن الفينومنولوجيا الترنســندنتالية عند هوسرل، حتى لو اتجهت إلى دراسة مســألة الوعي، والخبرة الإنسانية الكامنة فيه، وأولتها أهمية كبيرة، فإن الخطأ الذي وقعت فيه هو أنها لم تهتم بدراســة علاقة الوعي بالأشــياء، وهذا النقص هو الذي حاولــت فينومنولوجيا مرلو-بونتي تجاوزه، وذلك من خلال التوجه إلى دراســة الإدراك الحســي، وكذلك الجسد باعتباره أساسًــا لعمليات الوعي كلها، وباعتباره أيضًا رابطًا بين الوعي وموضوعات العالم. أما بالنســبة إلى هايدغر، فحتى لو أنه توجه إلى دراســة الكينونة، من خلال الاعتماد علــى الفينومنولوجيا لوصف ظهورها، فإن الخطأ الذي وقع فيه، والــذي حاولت فينومنولوجيا مرلو-بونتــي تجاوزه، هو أنه لم يدرك تلك الوحدة الكامنة بين الموجــودات والكينونة، وخصوصًا بين الدازين وكينونته.

هكــذا، نجحــت الفينومنولوجيا الجديــدة عند مرلو-بونتــي في تجاوز

مفهـــوم الفينومنولوجيـــا ووظيفتها، عند هوســـرل بالتحديد، واســـتطاعت أن تقدم نفســـها بديلًا من الصورة التقليدية للوعي، ولا ســـيما تلك الصورة التي نجدها في الفلسفات التأملية مثل فلســـفة ديكارت وهوسرل، حيث إن القاسم المشـــترك بينها هو الفصل بين الوعي والعالم، وهـــو الخطأ الذي وقع فيه كثير من الفينومنولوجيين، وفي مقدمتهم ســـارتر الذي ميز بين الوعي كوجود لذاته والوعي كوجود للآخر. ففينومنولوجيا مرلو-بونتي لا ترفض دراسة الوعي، فهي فلســـفة للوعي بامتياز، لكنها ترفض أن يُنظَر إليه نظرة ماهوية، أو يُنظَر إليه في انفصاله عن الواقع، لذلك كان من بين أهم الأهداف التي ســـعت فينومنولوجيا مرلو-بونتي إلى تحقيقها، العودة إلى العالم الواقعي المعيش، من خلال العودة إلى خبرة وجودنا فيـــه؛ التي هي الخبرة الإدراكيـــة، وجميع الموضوعات التي تترتب عنها، مثل خبرة العالم والجســـد والتاريخ واللغة والآخرين، وغيرها من الخبرات والموضوعات التي شـــكلت أهم محاور فلسفة مرلو-بونتي، وحصرًا المتأخرة منها.

إن تحول فينومنولوجيا مرلو-بونتي إلى دراسة مثل هذه الموضوعات، كان الهدف منه تقديم حلول لتلك المشكلات المعرفية والوجودية التي ترتبت عن أنواع الفينومنولوجيا الســـابقة، وهي مشكلات وجدت حلولها في فكرة الجسد التي تعبِّر في فينومنولوجيا مرلو-بونتي عن تخارج الذات، ووجودها في العالم، فجسدي غير منفصل عني، بل أنا جسدي عينه، وهو وسيلتي الوحيدة كي أعبر عن وعيي بالعالم ووجودي فيه، كما أن الجسد يجمع بين خبرة الوعي الخاص وخبرة الآخرين، وهذا ما تســـميه فينومنولوجيا مرلو-بونتي العالم المعيش، ما يعني في الأخير أن مهمة الفلســـفة الحقيقية في فينومنولوجيـــا مرلو-بونتي لا تنحصر في دراســـة الوعي في انفصاله عن العالم، كما يبدو عند هوســـرل، ولا في التوجه إلى وصف انكشـــاف الكينونة المنفصلة عن الدازين، وإنما تتجاوز ذلك إلى محاولة الكشف عن الوعي المتجسد مع الأشياء والأجساد الأخرى، والعمل على وصفه ومعاودة النظر إليه.

أصبحت فينومنولوجيا مرلو-بونتي وصفًا لتجربة الوجود في العالم، فينظر

إلى هذه التجربة بالأســاس على أنها تجربة الجسد، من خلال جملة الوظائف التي يؤديها، إذ إن ما يحســب إذًا لمصلحة فينومنولوجيــا مرلو-بونتي هو أنها جعلت من الجسد موضوعًا للفلســفة، وبذلك تجاوزت فلسفات الحداثة التي أعطت الأولوية للنفس على حســاب الجســد لمدة زمنية طويلــة، وقد ترتب عن ذلك توجه كثير من الفلاســفة المعاصرين، وبعــض المنظمات الحقوقية والإنسانية إلى الدعوة إلى تخصيص الجسد بالاهتمام.

يلاحِظ متتبع تطــور فكر مرلو-بونتــي، كما تعبر عنــه مؤلفاته، بوضوح أنه اهتم في فلســفته المتقدمة بدراســة موضوعات ذات طابــع فينومنولوجي مثل الإدراك، لكنه في فلســفته المتأخرة اتجه الى دراســة موضوعات وجودية أنطولوجية، أهمها موضــوع اللغة. وهذا التحول يبين لنــا أن مرلو-بونتي أراد دومًا أن يبحث عن لغةٍ فلســفيةٍ جديدةٍ تمكنه من حل المشكلات المطروحة، خصوصًا منها مشــكلة علاقة الذات بالموضوع ومشكلة الوجود في العالم. إن ما يميز هذه اللغة الفلسفة الجديدة هو أنها تسعى الى تحرير الأسئلة من الأجوبة لأنها لغة تثير إشكاليات، من دون أن تقدم في شأنها إجابات نهائية.

إن تأكيدنا قيمة فينومنولوجيا مرلو-بونتي وأهميتها في الفلسفة المعاصرة لا يهدف إلى البحث عن تصور شامل للعالم من منظور مرلو-بونتي، أو تقديم مبررات لتبني أفكاره الفلسفية، وإنما نســعى من خلال دراستنا للتوجه الجديد الذي حدده مرلو-بونتي للفينومنولوجيا، محــاولًا تجاوز كثير من الأفكار التي كانت موجودة في الفينومنولوجيا المعاصرة، خصوصًا عند هوســرل وهايدغر، إلى فهم مشكلات عصرنا، ولا سيما مشكلة الوجود في العالم ومشكلة العلاقة بالآخرين..

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي التجار. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1983.

ــــــــــ. **النجاة**. تحقيق عبد الرحمان عميرة. بيروت: دار الجيل، 1992.

أفلاطون. **محاورة كراتيليوس: في فلسفة اللغة**. ترجمة عزمي طه السيد أحمد. عمان: منشورات وزارة الثقافة الأردن، 1998.

بارت، رولان. **لذة النص**. ترجمة منذر عياشي. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992.

ريكور، بول. **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**. ترجمة منذر عياشي.

بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 1997.

ـــــــــــ. من النص إلى الفعل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

الشاروني، حبيب. فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005.

العيـــادي، عبد العزيز. مســألة الحرية ووظيفــة المعنى في فلســفة ميرلوبونتي. صفاقس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2011.

غادامير، هانز غيورغ. فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف. ترجمة محمد شوقي الزين. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2006.

غراندان، جان. المنعــرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيــا. ترجمة عمر مهيبل. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

كَنْت، عمّانوئيل. نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989.

مارزانو، ميشــيلا. فلســفة الجســد. ترجمة نبيل أبو صعب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011.

هوســرل، إدموند. فكرة الفينومينولوجيا. ترجمة فتحي إنقزو. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

هيدجر، مارتن. إنشــاد المنادي: قراءة في شــعر هولدرلن وتراكل. ترجمة بسام

حجاز. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

———. نداء الحقيقة. ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1977.

2 - الأجنبية

Books

Aristote. *De l'Âme*. Traduit par Pierre Thillet. Paris: Gallimard, 2005. (Folio essais; 448)

———. *Poétique*. Traduit par J-Hardy. Paris: Gallimard, 1996. (Tel; 272)

Baraquin, Noëlla et Jacqueline Laffitte. *Dictionnaire des philosophies*. Paris: Armand colin, 2007.

Barbaras, Renauld. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.

Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Les Editions de minuit, 1974.

Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949.

Benoist, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 9ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 2007. (Quadrige, grands textes)

———. *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*.

Paris: Presses universitaires de France, 1968. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Bimbenet, Etienne. *Nature et humanité: Le Problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 2008.

Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques: 1. le langage*. Traduit par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Paris: Les Editions de minuit, 1972. (Le Sens commun)

Charcosset, Jean-Pierre et Maurice Merleau-Ponty. *Approches phénoménologiques*. Paris: Hachette, 1981. (Œuvres et opuscules philosophiques)

Charron, Ghyslain. *Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty*. Ottawa: Editions de l'université d'Ottawa, 1972. (Collection philosophica)

Dagognet, François. *Le Corps*. Paris: Presses universitaires de France, 2008. (Quadrige, grands textes)

Dastur, Françoise. *Heidegger*. Paris: Vrin, 2007. (Bibliothèque des philosophies)

Depraz, Natalie. *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète*. Paris: Armand Colin, 2006. (Cursus, philosophie)

Derrida, Jacques. *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Descartes, René. *Méditations métaphysique*. Traduit par Florence

Khodoss. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

_____. *Les Principes de la philosophie: Livre premier*. Paris: Librairie A. Hatier, 1948.

Dictionnaire de la philosophie. Paris: Encyclopédie Universalise, 2006.

Dupond, Pascal et Laurent Cournarie. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2007.

_____. *Phénoménologie*: Un siècle de philosophie. Paris: Ellipses, 2002.

_____. *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. (Tel; 279)

_____. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

_____. *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses universitaires de France, 1972.

_____. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)

Freud, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Traduit par Yves Le Lay et Samuel Jankélévitch. Paris: Payot, 1965.

_____. *Essais de psychanalyse*. Traduit par Pierre Cotet [et al.]. Paris: Payot, 1981. (Petite bibliothèque payot; 44)

Gadamer, Hans-George. *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduit par Étienne Sacre et Paul Ricœur. Paris: Seuil, 1976. (Collection l'ordre Philosophique)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La Phénoménologie de l'esprit.* Traduit par Jean Hyppolite. Paris: Montaigne, 1987.

——. *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire.* Traduit par Kostas Papaioannou. Paris: Union générale d'éditions, 1965.

Heidegger, Martin. *Achèvement de la métaphysique et poésie.* Traduit par Adéline Froidecourt. Paris: Gallimard, 2005. (Bibliothèque de philosophie)

——. *Approche de Hölderlin.* Traduit par Henry Corbin [et al.]. Paris: Gallimard, 1962.

——. *Chemins qui ne mènent nulle part.* Edité par François Fédier. Traduit par Wolfang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.

——. *Essais et conférences.* Traduit par André Préau. Paris: Gallimard, 1958.

——. *L'Être et le temps.* Traduit par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque de philosophie)

——. *Questions I.* Traduit par Roger Corbin [et al.]. Paris: Gallimard, 1968.

——. *Questions III.* Traduit par André Préau, Julien Hervier et Roger Munie. Paris: Gallimard, 1966.

——. *Questions III et IV.* Traduit par Jean Beaufret [et al.]. Paris: Gallimard, 1976. (Tel; 172)

Heidsieck, François. *L'Ontologie de Merleau-Ponty.* Paris: Presses universitaires de France, 1971. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Husserl, Edmund. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976. (Tel; 151)

_____. *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Traduit par Denise Souche. Paris: Presses universitaires de France, 1970. (Epiméthée; 41)

_____. *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (1906-1907)*. Traduit par Laurent Joumier. Paris: Vrin, 1998.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de conscience intime du temps*. Traduit par Henri Dussort. Paris: Presses universitaires de France, 1964. (Epiméthée; 29)

_____. *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Traduit par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Pfeiffer. Paris: Vrin, 1953.

_____. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit par Jacques English. Paris: Presses universitaires de France, 1991. (Epiméthée)

_____. *Recherches logiques: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris: Presses universitaires de France, 1961. (Epiméthée)

Jacob, André. *Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions philosophiques: Dictionnaire*. Volume dirigé par Sylvain Auroux. Paris: Presses universitaires de France, 1990. Tome 2. vol. 2.

Jaoua, Mohamed. *Merleau-Ponty critique de marxisme*. Tunis: Centre de publication universitaire, 2008.

Lacoste, Jeon. *La Philosophie au XXème siècle*. Paris: Hatier, 1988.

Levinas, Immanuel. *De l'existence à l'excitante*. Paris: Vrin, 1981.

Lyotard, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1969.

Marcel, Gabriel. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1941.

Maxence, Caron. *Introduction à Heidegger*. Paris: Ellipses, 2005.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le Corps et le sens*. Paris: Presses universitaires de France, 2005. (Philosophies).

——. *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1965.

——. *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947.

——. *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

——. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

——. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

——. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968.

——. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1966.

——. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

——. *La Structure du comportement*. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

——. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

—— et Clara Da Silva-Charrak. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

Muralt, André de. *Idée de la phénoménologie: Exemplarisme Husserlien*. Paris: Presses universitaires de France, 1958.

Nietzsche, Frederick. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971.

Philippe, Huneman et Estelle Kulich. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand colin, 1997.

Platon. *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Traduit par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Œuvres Complètes: Phédon*. Paris: Les Belles lettres, 1926. Tome IV.

Pöggeler, Otto. *La Pensée de Heidegger*. Traduit par Marianna Simon. Paris: Edition Aubier-Montaigne, 1967. (Présence et pensée; 8).

Robinet, André. *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre avec exposé de sa philosophie*. Paris: Presses universitairs de France, 1963.

Sartre, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939-Mars 1940*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *L'Imagination*. Paris: Presses universitaires de France, 1983.

_____. *La Transcendance de L'égo: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1978.

_____. *Qu'est-ce que la littérature*? Paris: Gallimard, 1948.

_____. *Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 1960.

Saussure, Ferdinand de [et al.]. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1972.

Sicher, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Grasset, 1984.

Vaysse, Jean-Marie. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*. Paris: Ellipses, 2005.

Waelhens, Marie Alphonsede. *Une philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Merleau-Ponty*. Paris: Béatrice-nauwelaerts, 1968.

Wahl, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Presses universitaires de France, 1951.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophique*. Paris: Gallimard, 1993.

Periodicals

Elounelli, Néji. «Le Phénoménologique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel.» *Etudes phénoménologiques, acte des travaux de L'UERP*. Publiés sous la direction du Mohammed Joua.

فهرس عام

-أ-

الأبقع، ثريا: 36

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي: 73

الإدراك: 12، 15، 48، 50-52، 58، 70، 113-115، 121-128، 130، 145، 157، 160، 162-163، 166، 179، 182، 187، 212، 216، 228، 235، 240، 271-272، 286، 298

الإدراك الحسي: 15-16، 27-28، 37، 102-103، 113، 120-121، 123-130، 142، 144، 147، 150، 181، 187-188، 248، 256-258، 260، 268، 270-275، 296،

أرسطو: 65-66، 119، 135، 207، 218، 248

أزمة العلوم الأوروبية: 10، 54، 60، 71، 109، 120، 186

أفلاطون: 11، 41-42، 63، 65-66، 77، 114، 119، 135، 186، 189، 228، 254

ألمانيا: 33، 265

الأنا التجريبي: 49

الأنا الجسماني: 49، 96

الأنا المتعالي: 9، 12-13، 61، 66، 68، 72، 74، 84، 96، 99، 103-104، 106، 108، 110-115، 121-122، 173،

178، 180-181، 183، 185،
200، 230-231، 255-256،
259، 264، 267، 273
الأنا النفسي: 49، 59
الأنثروبولوجيا: 29، 278، 281
الأنطولوجيا: 11-12، 42، 62-
70، 76، 85-86، 106،
121، 265، 270
الإيبوخية: 57، 60-61، 70-71،
80، 84

-ب-

باربارارس، رونو: 152، 239
بارمينيدس: 63، 66
برغسون، هنري: 95، 132-133،
142، 188، 216-217،
برنتانو: 59-60
البروليتاريا: 30، 214، 288،
292-294
بوفري، جان: 67
بوفوار، سيمون دي: 139، 160-
161، 190
بوقاف، عبد الرحمان: 36
بينوا، جوسلين: 79

-ت-

التخيل: 51

-ج-

الجسد: 96، 99-100، 109،
120، 124-125، 127-
145، 147، 149-160،
162-168، 182-193،
199، 204، 207-208،
212، 220، 230، 232-
233، 235، 239-240،
242-243، 246-248، 256-
259، 267، 269، 271،
732، 274-275، 278، 286،
296-298
الجسد الفينومنولوجي: 16، 18،
27، 136، 139، 141، 143-
144، 152، 154، 158، 160،
163-164، 191، 197-198،
208، 246

الجسد الموضوعي: 16، 18، 139، 141، 163-164، 198

-ح-

الحداثـة: 10، 16، 31، 33-34، 37، 41، 55، 61، 69، 93، 140، 172، 185، 260، 298

الحـدس: 44، 48، 50، 52-53، 58، 70، 76، 79، 84، 145، 261

الحرب العالميـة الأولى (1914-1918): 106

الحرية: 22-23، 32، 36، 107-171، 198، 209-216، 225، 282، 290-293

-د-

الدازيـن: 9، 11، 14، 19، 24، 34، 42، 63-64، 66-67، 71-72، 74، 81-82، 85-86، 101-102، 106-107، 111، 113، 151-152، 155، 157، 174، 189، 190، 200-201، 207-208، 218-219، 227، 241، 259، 267، 285، 296-297

دريدا، جاك: 50، 78

دلتاي، فيلهلم: 84، 86

دوبون، باسكال: 116، 212، 220، 223، 247، 249

ديبراز، ناتالي: 53

ديكارت، رينيه: 13، 16، 19-20، 41، 56-57، 65، 92-93، 96-97، 100، 103، 107، 109، 119، 124، 131، 135-136، 140، 144-145، 150-151، 153-154، 173، 177، 179، 180-181، 183، 186، 203، 209-210، 229، 243-244، 254-256، 258-259، 275، 296-297

-ذ-

الذاتيـة: 10، 13، 33، 61، 97، 100، 152، 173، 177،

182، 184، 186، 196-197، 199، 217، 226، 254، 256-277، 279، 296

-ر-

الرؤيـة: 16-17، 27-28، 36، 143-152، 157-158، 179، 246-247، 256، 271

ريكور، بول: 64، 68، 86

-س-

سـارتر، جان بـول: 20، 22-23، 30-31، 34، 36، 62، 68، 82، 91، 98-100، 103، 107، 112، 113، 117-120، 130، 134، 141، 150-151، 163، 177-178، 187، 188-189، 192، 197-199، 201، 207، 210-213، 233، 242، 255، 257، 258، 260، 265-266، 268، 282، 291-293، 296-297

السـلوك: 27-28، 131، 156، 161، 163، 194، 212، 258، 268-270، 272

سوسير، فرديناند دو: 74، 76، 83، 163، 222-224، 231، 236-239

سيلفا، كلارا دا: 143، 156، 270

-ش-

شلاير ماخر، فريدريك: 86

-ع-

علـم الاجتمـاع: 28-29، 31، 276-282، 296

علم النفس: 296

علم نفـس الجشـطلت انظر علم نفس الشكل

علم نفس الشكل: 126

العلـوم الأوروبيـة: 12، 41، 54، 60، 69، 109

العيادي، عبد العزيـز: 172، 215، 225، 228، 239

-غ-

غادمير، هانس-جورج: 67، 86

غاليليه، غاليليو: 58

-ف-

فال، جان: 46

فرنسا: 9، 33-34، 265

فرويد، سيغموند: 18، 132، 161-163، 209

الفكر الغربي: 9، 33، 41، 185، 253، 264

الفلسفة: 35-36، 41-43، 46-47، 54، 56، 66، 69، 75، 91-93، 95، 97، 101-102، 108، 110، 115-116، 118-119، 129، 131، 134-135، 149، 171، 174-176، 180، 183، 186، 191، 193، 201، 220-221، 228، 233-235، 243، 253، 273، 276-279، 280، 290، 292، 297-298

الفلسفة الغربية: 11، 20، 63، 195

الفلسفة المعاصرة: 31، 35، 47، 75، 95، 135، 149، 183، 201، 220-221، 253، 267، 298

الفيزيولوجيا: 31، 131-137، 141، 296

الفينومنولوجيا الأنطولوجية: 10-11، 27، 31، 188، 200، 295

الفينومينولوجيا الترنسندنتالية: 33، 49، 51-52، 54-57، 61، 68، 75، 83، 96، 102، 104، 106، 108، 115، 117، 123، 133، 186، 196، 204، 295-296

فينومنولوجيا الكلام: 24، 171، 220-226، 228، 235-237، 239

فينومنولوجيا اللغة: 36، 76، 78، 222

الفنيومنولوجيا المتعالية: 185، 188، 190، 192، 231، 266،

-ق-

القصدية: 13-14، 51، 59، 79، 84، 99، 102-109، 121، 133-134، 157، 160، 183-184، 187، 255، 257، 265-266

-ك-

كانط، إيمانويل: 10، 41، 44، 46، 48، 54-55، 64، 70، 93، 104، 153-154، 172، 181، 207، 217-218، 261-262، 264، 266-257

الكوجيتو الديكارتي: 56، 103، 131، 133، 183، 253-255، 257، 260، 264

كيركغارد، سورين: 42، 70

الكينونة: 9، 11-12، 14، 24، 31، 34، 41-43، 62-63، 74، 76-77، 79-83، 85-89، 95، 100-102، 104-107، 109، 111-113، 118-120، 128-129، 134-135، 151، 155، 173، 176، 179، 189-191، 192، 200، 207، 215، 218، 227، 232، 236، 241، 259، 266-267، 285، 295-297

-ل-

لاكوست، جان: 48

لامبرت يوهان هاينريش: 10، 44، 46

ليوتارد، فرنسوا: 114

-م-

مارزانو، ميشيلا: 139، 159

مارسال، غابريال: 142، 188، 202

الماركسية: 29-30، 46، 284، 287-289، 291-294

نقطة • DOT

الماهية: 9-10، 12-14، 22، 29، 33، 42، 47، 49، 59، 74، 76، 78، 80، 83، 91، 101، 110، 113-120، 122، 127، 173، 190، 213، 232، 278

المذهـــب التجريبـــي: 125، 127، 229، 273

المذهب الحسي: 126

المذهب العقلاني: 229

المذهـــب الفينومنولوجي: 9-10، 33-34، 44-46، 263

مرلو-بونتـــي، موريـــس: 9-10، 12-32، 34-37، 46، 87، 91-102، 104-105، 107-106، 109-112، 119-120، 123-124، 127، 131، 140، 143-145، 148، 177، 183، 185، 190، 192، 197، 205، 216-217، 231، 233، 241، 245، 253-254، 257، 259-262، 264-265، 279

منهج الرد الفينومنولوجي: 10، 14، 26، 60، 70، 109، 115، 118، 172، 242، 267

مورالت، أندريه دي: 57

الميتافيزيقـــا: 11، 73، 83، 86، 101، 189، 271

الميتافيزيقيـــا الغربية: 66، 71، 42، 44، 63، 65، 118، 207، 241، 267

-ن-

النومين: 44، 261-262

نيتشـــه، فريدريـــك: 11، 41-42، 46، 63-65، 119، 132، 187، 189

المعرفـــة: 10، 16، 21، 33-35، 41-43، 45، 48، 53، 55-56، 59-61، 68، 74، 84-85، 91-92، 95-97، 102،

المعرفة (تابع): 117، 119-121، 123-167، 171-188، 190-249، 253-298

-هـ-

هايدسيك، فرنسوا: 108، 209

هايدغر، مارتــن: 9-12، 14-15، 23-28، 31-32، 34، 37، 41-43، 58، 62-74، 76-83، 87، 91، 100-102، 108-109، 112-113، 118-120، 129، 134-135، 143، 151-152، 154-155، 157، 173-174، 176، 178-179، 188-192، 200-201، 207-208، 215-216، 219، 222، 227-228، 232، 234-236، 241-242، 247، 259-260، 266-268، 271، 273، 285، 295-296، 298

الهرمينوطيقــا: 12، 26، 34، 66-67، 68، 85، 242، 267

هوسرل، إدموند: 9-16، 19، 21-22، 26-28، 31-34، 36-37، 41-44، 63، 66-80، 82-85، 9192، 96-124، 127-128، 130، 134، 143، 146-147، 150-151، 154-155، 172-181، 184-190، 192، 196، 200، 204-205، 207، 209، 213، 216-218، 222، 231-232، 235-236، 241-243، 255-256، 258-260، 264-268، 270-273، 279، 295-298

هولدرليــن، فريدريــش: 41، 67، 81، 118

هيغل، جورج فيلهلم فردريش: 10، 20، 45-46، 64، 93-94، 119، 195، 200-201، 218، 228، 262-264، 266-267، 275

هيراقليدس: 63، 66

-و-

الواقعية: 29، 93، 184، 294،

الوجودية: 70، 81، 91، 95، 102،

105، 119، 123، 128،
130-131، 135، 144،
171، 178، 182-183،
192، 195-196، 202،
220، 253-254، 256،
260، 271، 273، 297
الوعـــي: 11-16، 19، 21، 23-28،
31، 35، 37، 45-46، 48-
53، 57-59، 61-63، 67-
68-69، 75، 78-79، 91-
108، 112-117، 120-125،
127-135، 138-147، 149-
152، 155، 163-166، 173،
175-177، 179، 181-188،
192، 195-196، 199-200،
202-207، 213-214، 216،
218-220، 222-223، 228،
230-231، 233، 235، 243-
260، 262-271، 274، 283،
295-297

DOT• نقطة